नवभारत

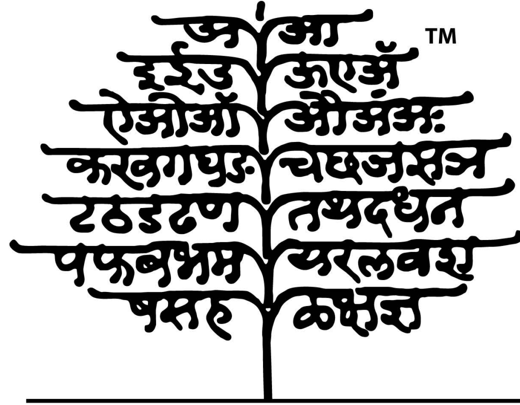
वर्ष २४ वे]　　सप्टेंबर १९७१　　[अंक १२

वार्षिक वर्गणी ९ रु.]　　[किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

निवेदन

सप्टेंबर १९७१ च्या अंकाबरोबर 'नवभारत' मासिकाची चोवीस वर्षे पूर्ण होतील. ऑक्टोबर १९७१ चा अंक हा रौप्यमहोत्सवी वर्षाचा पहिला अंक. ह्या अंकापासून 'नवभारत' ५½"×८½" ह्या आकारात – उदा० 'महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका' ह्या मासिकाचा आकार – प्रसिद्ध करण्यात येईल. अंकाची पृष्ठे ९६ राहतील त्याचबरोबर ह्या अंकापासून संग्राह्य स्वरूपाच्या लेखमाला प्रसिद्ध करण्याचे योजिले आहे. मराठीत, इतर भारतीय भाषात आणि इंग्रजीत प्रसिद्ध होणाऱ्या महत्त्वाच्या वैचारिक आणि ललित साहित्याचा विस्तृत आणि चिकित्सक परामर्ष घेण्यावरही भर दिला जाईल. ऑक्टोबर १९७१ च्या अंकापासून प्रा. न. र. फाटक ह्यांची 'महाभारताचे समालोचन' आणि डॉ. रा. भा. पाटणकर ह्यांची 'क्रोचे-कॉलिंगवुड ह्यांचे सौंदर्यशास्त्र' ह्या लेखमाला प्रसिद्ध करण्यात येतील फेब्रुवारी १९७२ चा अंक बर्ट्रांड रसेल ह्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या सर्व अंगांचे समालोचन करणारा 'रसेल- विशेषांक' म्हणून प्रसिद्ध करण्यात येईल. १९७१-७२ ह्या वर्षापासून 'नवभारता'ची वार्षिक वर्गणी रु. १२ राहील.

-- कार्यकारी संपादक

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

नवभारत

वर्ष चोविसावे | अंक बारावा | सप्टेंबर १९७१

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ | सहामाही रु. ५ | अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. बा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४





श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

थोर धर्मसुधारक कै. महादेवशास्त्री दिवेकर

महादेवशास्त्री यांचा जन्म सु. ५-२-१८८२ मध्ये बेळगाव जिल्ह्यातील उगारखुर्द येथे झाला. मॅट्रिक्युलेट झाल्यावर तळेगाव ढमढेरे येथील समर्थ विद्यालयात येऊन दाखल झाले. कै. विष्णु गोविंद विजापूरकर यांनी तळेगाव – दाभाडे येथे लो. टिळकांच्या स्वदेशी, बहिष्कार राष्ट्रीय शिक्षण व स्वराज्य या चतुःसूत्रीस अनुसरून समर्थ विद्यालय नावाची राष्ट्रीय शिक्षणाची शाळा स्थापिली होती. स्वधर्म, स्वदेश व स्वभाषा यांच्या अभिमानाने भरलेले विद्यार्थी तयार करणे हे या विद्यालयाचे मुख्य उद्दिष्ट होते; सशस्त्र क्रांती हा उद्देश बाळगून ब्रिटिश राज्य उलथून पाडण्याचा प्रयत्न करण्याकरिता विद्यार्थी तयार करावयाचे म्हणून तशा तऱ्हेचे शिक्षणही काही शिक्षकांनी देण्यास सुरवात केली होती. अशी २० विद्यालये भारतात काढावयाचीं, असेही स्वप्न काहींना पडू लागले होते; इंग्रज सरकारने हे स्वप्न नष्ट केले; समर्थ विद्यालय इंग्रज सरकारने स्वतंत्र हुकूम काढून १९१० साली बंद पाडले. या समर्थ विद्यालयात बंडखोर तयार करतात असा आरोप करून ते विद्यालय ब्रिटिश सरकारने बंद पाडले. त्या संस्थेतील काही बंडखोर वृत्तीचे विद्यार्थी व शिक्षक वाई येथे ब्रह्मीभूत केवलानंद सरस्वती (नारायण-शास्त्री मराठे) यांच्यापाशी शास्त्राचे शिक्षण घेण्याकरिता १९११ साली येऊन राहिले. त्यापैकीच एक कै. महादेवशास्त्री दिवेकर हे होत. मी वाईस १९१४ साली फेब्रुवारी महिन्यात मराठेशास्त्री यांच्याकडे अध्ययनार्थ आलो; तेव्हा मराठेशास्त्र्यांच्या पाठशाळेत विद्यार्थी व शिक्षक या दोन्ही नात्याने काम करणारी जी तेजस्वी, बुद्धिमान व देशभक्त अशी मंडळी भेटली त्यात महादेवशास्त्री हे दिसले. त्यावेळी महादेवशास्त्री हे शास्त्रीबुवांपाशी शांकर-भाष्य व पाणिनीय व्याकरणावरील काशिकावृत्ती शिकत होते. दर आठवड्याच्या प्रारंभी म्हणजे सोमवारी प्रौढ विद्यार्थी व शिक्षक यांची पुराण-चर्चा, दुपारी ३ तास आळीपाळीने चालत असे; आणि मधूनमधून रामनवमी, हनुमानजयंती, कृष्णाष्टमी इत्यादी देवदेवतांच्या व साधुसंतांच्या उत्सवात कीर्तने होत. महादेवशास्त्र्यांचे पुराण-प्रवचन व कीर्तन अशा प्रसंगी वारंवार होत असे. तत्त्व प्रतिपादन, पौराणिक कथा व विनोदी गोष्टी सांगून महादेवशास्त्र्यांच्या कीर्तनाला खूप रंग भरत असे. राजकीय बंडखोर वृत्तीमुळे या कीर्तनाला ते आपल्या पौराणिक कथांमध्ये राजकीय आशयही चांगल्या मार्मिकपणे भरत असत. त्यांच्या प्रसन्न व ओजस्वी वक्तृत्वाने आणि संत-वाङमयाच्या भाव-भक्तीने भरलेल्या सुरेल गाण्यानी श्रोतृवर्ग आनंदाने डोलू लागे. त्यांनी ज्ञानेश्वरीचे अध्ययन विष्णुबुवा यांच्यापाशी केले होते.

१९१६ साली विजयादशमीस प्राज्ञपाठशाळा मंडळाची नारायणशास्त्री मराठे यांच्या अध्यक्षते-खाली महादेवशास्त्री दिवेकर, पं. दिनकरशास्त्री कानडे व गंगाधरशास्त्री सोहनी यांच्या सहकार्याने स्थापना झाली. प्राज्ञपाठशाळा १९०१ सालापासून चालू होती; तिलाच सार्वजनिक संस्थेचे कायदेशीर स्वरूप देण्यात आले. या संस्थेच्या अनेक उद्देशां-मध्ये देशकालपरिस्थितीप्रमाणे हिंदुधर्मात मूळ तत्त्वांच्या आधाराने परिवर्तन केले पाहिजे अशा विचारांचे शास्त्रज्ञ धर्मप्रचारक विद्यार्थी तयार करणे हा मुख्य उद्देश समाविष्ट केला होता. महादेवशास्त्री दिवेकर यांनी या पाठशाळेतील शिक्षकांचा व विद्यार्थ्यांचा योगक्षेम चालविण्याकरिता निधी गोळा करण्याचे काम मुख्यतः पत्करले. नागपूरपासून तो धारवाड–हुबळीपर्यंत प्रतिवर्षी संस्थेचा सहा ते आठ महिने ते प्रचार करीत. या प्रचाराच्या निमि-त्ताने कीर्तन-प्रवचनांच्या द्वारे धर्मजागृतीचे कार्यही





मोठ्या उत्साहाने पार पाडीत. सुमारे दहा वर्षे महाराष्ट्रभर ही धर्मप्रचार यात्रा प्राज्ञपाठशाळे-करिता त्यांनी केली. प्रतिवर्षी चार ते सहा महिने वाईत राहून विद्यार्थ्यांना कथा-कीर्तनाचेही ते शिक्षण देत. १९२० साली असहकारतेच्या चळवळीत प्राज्ञपाठशाळेचे राष्ट्रीय शिक्षण संस्थेत महादेवशास्त्री दिवेकर यांनी रूपांतर केले.

इंग्रजी माध्यमिक शाळा व इंग्रजी कॉलेजे भराभर सोडून हजारो विद्यार्थी असहकारतेच्या आंदोलना-मध्ये बाहेर आले. यापैकी काही विद्यार्थी प्राज्ञपाठ-शाळेत येऊन दाखल झाले. देशभक्त कै. विष्णुपंत आपटे (मोहन रानडे यांचे वडील), सुप्रसिद्ध पत्रकार श्रीपाद शंकर नवरे इत्यादी मंडळी याच वेळी प्राज्ञपाठशाळेत उच्च संस्कृत शिक्षणाकरता येऊन अध्यापनाकरिताही दाखल झाली. सुमारे दीडशे विद्यार्थी या संस्थेत त्यावेळी होते. राष्ट्रीय भावनेने या संस्थेचे वातावरण पूर्ण भरून राहिले होते. हिंदू धर्मसुधारणेच्या आंदोलन लाटा यावेळी महाराष्ट्रात उसळू लागल्या. या लाटांना प्रेरणा देणारी हवा प्राज्ञ-पाठशाळेतून बाहेर पसरत होती. महादेवशास्त्री दिवेकर या प्रेरणेची स्फूर्तीदायक द्यावती होती. विधवा पुर्नविवाह, स्त्रियांचा प्रौढ विवाह, गुणकर्म विभागशः चातुर्वर्ण्य स्थापना, जातिभेद निर्मूलन, अस्पृश्यता निवारण इत्यादीं संबंधी प्रगतिशील विचाराचा प्रचार करण्यात महादेवशास्त्री यांनी पुढाकार घेतला. अकोला येथे १९२७ साली ब्राह्मण परिषद महादेवशास्त्री यांच्या नेतृत्वाखाली भरली. त्या परिषदेचे अध्यक्ष नारायणशास्त्री मराठे (केवलानंद सरस्वती) हे होते. या परिषदेच्या व्यासपीठावरून 'सर्व मानवजात समान' असे हिंदु धर्माचे मूलभूत तत्त्व आहे अशी घोषणा करण्यात आली. या तत्त्वानुसार परधर्मात गेलेल्या हिंदूंना पुन्हा शुद्धीकरण करून हिंदुधर्मात परत घेता येते असा ठराव प्रचंड बहुमताने संमत करण्यात आला व महाराष्ट्रात मसुराश्रमातर्फे त्यावेळी चालू असलेल्या ख्रिश्चनांच्या शुद्धीकरणाच्या आंदोलनास पाठिंबा देण्यात आला; त्याचप्रमाणे, अस्पृश्यांच्या मंदीरप्रवेशाचाही ठराव संमत करण्यात आला; जातिभेद निर्मूलनाची व गुणकर्मविभागशः स्थापनेची अंमलबजावणी करण्याची पहिली पायरी म्हणून महाराष्ट्रातील ब्राह्मणांच्या सत्तावीस पोट जातींच्या विवाहासही बहुमताने संमती देण्यात आली.

यानंतर महाराष्ट्रात अनेक धर्मपरिषदा व धर्म-सुधारणेची संमेलने भरविण्यात येऊ लागली. श्री. तर्कतीर्थ रघुनाथशास्त्री कोगजे यांच्या नेतृत्वाखाली चाललेले धर्मनिर्णयमंडळ लोणावळे येथे या चळवळीत स्थापन झाले. महादेवशास्त्री दिवेकर यांनी महा-राष्ट्राचा दौरा काढून महाराष्ट्रातील अस्तित्वात असलेल्या सर्व ब्राह्मणजातींची सविस्तर कागद-पत्रांसह माहिती गोळा केली व ती पुस्तकरूपाने, प्राज्ञ पाठशाळा मंडळाच्या वतीने प्रसिद्ध केली. जातींच्या अभ्यासाकरिता अत्यंत आधारभूत असे हे महत्त्वाचे पुस्तक आहे. प्रचारकी हेतूने जरी ते तयार केलेले असले तरी ऐतिहासिक दृष्टीने ते फार मोलाचे आहे. प्राज्ञ पाठशाळेत असतानाच त्यांनी विद्यार्थी धर्म (१९२५), अस्पृश्यतेचे निर्मूलन, क्षत्रियवैश्यांचे अस्तित्व, आर्य संस्कृतीचा उत्कर्षापकर्ष इत्यादी महत्त्वाची ग्रंथरचना केली. केसरी, नागपूरचा महा-राष्ट्र, किर्लोस्कर मासिक इत्यादी नियतकालिकां-मधून त्यांनी हिंदुधर्म व सुधारणा यासंबंधी विपुल लेखन प्रसिद्ध केले. हिंदुसमाजोद्धारक पुस्तकमाला त्यांनी चालविली. त्या मालेत त्यांनी १० पुष्पे प्रसिद्ध केली. हिंदु संस्कृतिदीप (१९४०), नवा हिंदुधर्म (१९४२), धर्मशास्त्रमंथन (१९३३), हिंदुसमाज समर्थ कसा होईल, हिंदुधर्म शिक्षण इत्यादी त्यांची पुस्तके मौलिक विचारांची आहेत.

१९२६ साली त्यांनी प्राज्ञ पाठशाळेचा राजीनामा दिला व वयाच्या ३८ व्या वर्षी विवाहबद्ध होऊन ते मिरज येथे कायम वस्ती करून राहिले. त्यांचे धर्मसुधारणेचे प्रचारकार्य मात्र अखंड अखेरपर्यंत चालूच राहिले. प्राज्ञ पाठशाळेचा प्रचार करीत अस-ताना मुंबई येथे ट्राममधून त्यांचा पाय घसरून जबर दुखापत झाली; दुखापत साधारणपणे बरी झाली परंतु एक पाय कायम अधू राहिला. परंतु त्यांचे देशपर्यटन वयाच्या ७० वर्षेपर्यन्त चालूच होते. कधी दमले-भागले नाहीत व मनाचा उत्साहही कधीच घटला नाही.





थोर धर्मसुधारक कै. महादेवशास्त्री दिवेकर

महाराष्ट्राच्या धार्मिक जीवनात शुद्धी निर्माण करण्याकरिता त्यांनी आटोकाट परिश्रम केले. धर्मभोळेपणावर त्यांनी कडाडून हल्ला चालविला होता. बुद्धिनिष्ठ धर्माची तात्त्विक बैठक अधिक शुद्ध पायावर उभारून हिंदू समाज सामर्थ्यशाली व विजिगीषु कसा होईल व हिंदूचे हे सनातन राष्ट्र जगामध्ये सामर्थ्याने कसे तळपू लागेल, याचाच विचार करीत राहिले व आयुष्यभर त्याच विचारात त्यांची समाधी लागली होती. उपासनी महाराज, नारायण महाराज इत्यादी आधुनिक बुवा मंडळींची व शिष्यांची ढोंगबाजी त्यांनी किर्लोस्कर मासिकातून बाहेर काढली. त्यामुळे बुवाबाजीच्या नादी लागलेले भोळे लोक आणि लफंगे व स्वार्थी शिष्यगण त्यांच्यावर संतापून उठले. त्यांच्यावर न्यायालयात खटलाही भरण्यात आला. परंतु ते त्यातून दोषमुक्त झाले. या त्यांनी चालविलेल्या बुवाबाजीच्या चळवळीच्या मुळाशी त्यांना केवळ शुद्ध हिंदू धर्माची स्थापना कशी होईल याचीच विवंचना होती. कथाकीर्तनातून ते साधुसंतांच्या व देवदेवतांच्या चमत्कारकथाही खुलवून सांगत; परंतु त्या चमत्कार कथांचा नैतिक व तात्त्विक अर्थही उलगडून सांगत. भोळा भाव हा अज्ञानाचा स्वभाव होय; ही समर्थोक्ती सांगण्यास ते विसरत नसत. धार्मिक भोळ्याभावाने माणसाचा नैतिक अधःपात होतो, उद्धार होत नाही, असा विचार ते पटवून देत असत.

श्री. महादेवशास्त्री दिवेकर दीर्घायुषी जीवन जगले. प्रथमपासून त्यांना व्यायामाची गोडी होती. तारुण्यात शीतऋतूमध्ये ते सूर्यनमस्कार १२०० पर्यन्त घालीत असत. प्राज्ञपाठशाळेच्या विद्यार्थ्यांकडून नियमित व्यायाम करून घेत. त्यांना आखाड्यात कुस्ती खेळण्याचा नाद नव्हता परंतु वाईत व महाराष्ट्रात जे तालमीचे आखाडे सगळीकडे अनादिकालापासून चालत आलेले होते, त्या तालीमखान्याच्या वस्तादांना ते अनेकप्रकारे उत्तेजन देत असत. मैदानी खेळ खेळून शूर माणसे तयार व्हावीत व त्यांनी हिंदू राष्ट्राला वळकटी आणावी असा ते कथाकीर्तनातून उपदेश करीत. ते राष्ट्रीय कीर्तनकार होते; परंतु चालू राजकारणावर कथा कीर्तनातून विस्ताराने कधीही ते बोलत नसत. धर्म व तत्त्वज्ञान हाच त्यांच्या प्रतिपादनाचा मुख्य विषय असे. नारदाच्या गादीची प्रतिष्ठा ते निक्षून सांभाळीत. तथाकथित राष्ट्रीय कीर्तनकारांचा मुख्य भर लौकिक प्रचलित विषयांवर असतो हे त्यांना मान्य नव्हते; त्यामुळे धर्मही साधत नाही व व्यवहारही साधत नाही असे त्यांचे मत होते.

लो. टिळक व म. गांधी या दोन्ही नेत्यांवर त्यांची नितांत निष्ठा होती. टिळकांच्या श्रेष्ठ व्यक्तिमत्त्वाचे तर ते पुजारी होते. महादेवशास्त्री दिवेकर म्हणजे मूर्तिमंत धार्मिक ज्योत; ती गेल्या ८ ऑगस्टला (१९७१) सोलापूरला मावळली. जुन्या पिढीतला एक महान धर्मप्रवक्ता कायम निघून गेला !





श्री. ना. बा. मराठे

योगी अरविन्द

(ऑगस्ट १९७१-७२ हे त्यांचे जन्मशताब्दि वर्ष आहे त्या निमित्ताने)

लेले महाराजांच्या पुण्यतिथीला तीस वर्षांपूर्वी उपस्थित राहाण्याचा योग आला होता. वाईला त्या निमित्ताने एक मोठा समारंभ घडवून आणण्यात आला होता. लेले महाराज एक थोर योगी होते एवढीच माहिती त्यावेळी कळली होती. योगी अरविंदाचे ते गुरु होते असे त्यानंतर काही दिवसांनी कळले. विष्णु भास्कर लेले म्हणजेच लेले महाराज हे ग्वाल्हेरमधून श्री. अरविंद घोष यांच्या एका मित्राच्या निमंत्रणावरुन खासीराव जाधव यांचे घरी बडोद्यास १९०७ साली आले आणि तेथेच त्यांची श्री. अरविंदांशी प्रथम भेट झाली. ही भेट सुमारे अर्धा तास झाली; आणि बडोदा मुक्कामीच लेले महाराजांनी अरविंद घोषांना योगमार्गाचे प्रात्यक्षिक प्राथमिक धडे दिले. लेले महाराज हे स्वतः प्रसिद्धिपराङमुख होते पण श्री. अरविंद घोष त्यावेळी राजकारणी मुत्सद्दी, क्रांतिकारकांचे अध्वर्यू विलायतेत शिक्षण घेऊन I. C. S. चा हुद्दा मुद्दाम होऊन नाकारून भारतात आलेले, आधुनिक उच्च विद्या विभूषित बंगाली 'भद्रलोक' होते. १८९३ ते १९०५ पर्यंत सयाजीराव गायकवाडांकडे बारा वर्षे नोकरी करून आलेले.

योगी अरविंदांचा जन्म १५ ऑगस्ट १८७२ रोजी झालेला असल्याने **१५ ऑगस्ट १९७१ पासून त्यांची जन्मशताब्दि अखिल भारतातच** नव्हे तर जगात जिथे जिथे त्यांचे शिष्य पसरले असतील त्या त्या ठिकाणी साजरी केली जाईल. त्या निमित्ताने योगी अरविंदांसंबंधी थोडी माहिती दिली तर ते योग्यच ठरेल !

तत्त्वज्ञान

तत्त्वज्ञान क्षेत्रात भारतीय दर्शनांना एक विशिष्ट स्थान आहे. याचे कारण ते केवळ पुस्तकी पाण्डित्यात रमत नसून त्याला स्वयं-प्रत्ययाची अजोड जोड मिळाली आहे. घटपटांची खटपट करीत राहाणाऱ्या नव्यन्यायाच्या बाबतीतही ते खरे आहे; म्हणूनच खऱ्या अर्थाने भारतीय तत्त्वज्ञानाची वाढ झाली. मध्यंतरीच्या मध्ययुगात भारतीय तत्त्वज्ञान केवळ टीका टिप्पणीच्या कोंदणातून दडपून राहिले असले तरी स्वयंस्फूर्त टीकाकारांचा विशेष अभ्यास करणाऱ्यास त्याच्या प्रतिभेचे पैलू कळून आल्याशिवाय राहाणार नाहीत. शंकराचार्यांच्या अद्वैतापासून आचार्यपरंपरा सुरू झाली आणि त्याच वेदान्ताच्या रिंगणात रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, मध्वाचार्य, निम्बार्काचार्य, महाप्रभु चैतन्य यांसारखे दिव्यप्रतिभ स्वतंत्र मतप्रस्थापक आचार्य पुढे आले; आणि वेदान्ताच्या अद्वैत वेदान्त, विशिष्टाद्वैत वेदान्त, द्वैतवेदान्त, द्वैताद्वैतवेदान्त, अचिन्त्य भेदाभेद वेदान्त, यांसारखे पंथ निर्माण झाले. मधल्या पारतंत्र्याच्या काळांत भक्तियुग जन्माला आले आणि जागजागी ज्ञानेश्वर – एकनाथ – नामदेव तुकाराम महाराष्ट्रांत, तर कवीर–तुलसीदास उत्तर प्रदेशांत, याप्रमाणे संत निर्माण झाले.

ब्रिटिश अमदानीतहि ही परम्परा अकुंठितच राहिली पण तिला नवा दृष्टिकोण आला. दयानंदस्वामी, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानन्दस्वामी, सिद्धारुढस्वामी, ब्रम्हेन्द्रस्वामी अशा स्वामींनी ब्रिटिश अमलात आपले वर्चस्व गाजवले.

तत्त्वचिंतक

नव्या जमान्यात भारतीय दर्शनाचा आश्रय घेऊन स्वतंत्र प्रतिभा व्यक्त केलेल्या आधुनिक मुनींत महात्मा गांधी, रवीन्द्रनाथ टागोर, राधाकृष्णन् आणि योगी अरविन्दांचा समावेश केला जातो. 'कस्याऽपि कोऽप्यतिशयोऽस्ति लोके ख्याति प्रयाति





तेन' हे तत्त्व लक्षात घेता सत्य, अहिंसा इत्यादि नीतितत्त्वांना उजळा देणारे म्हणून महात्मा गांधी, सत्यं, शिवं, सुन्दरम् ला मूर्त स्वरूप देणारे म्हणून कविकुलगुरु रवीन्द्रनाथ, भारतीय तत्त्वज्ञानाचे धडे पाश्चात्यांना त्यांच्याच परिभाषेतून शिकविणारे म्हणून राधाकृष्णन्, आणि भारतीय योगशास्त्राकडे स्वतःच्या लेखनाने आणि अनुभूतीने जगाचे लक्ष वेधून घेणारे म्हणून अरविंद– आधुनिक भारताचे तत्त्वचिंतक किंवा तत्त्वज्ञ म्हणून जगाच्या इतिहासांत नोंदले जातील यांत शंकाच नाही.

महात्मा गांधींची शताब्दि दोन वर्षांपूर्वी पार पडली; तर रवीन्द्रांची शताब्दि दहा वर्षांपूर्वी पार पडली. या दोन शताब्दिसमारंभांची तुलना करण्याचा मोह आवरता घेता येत नाही. कारण दोनही शताब्दि समारोह सरकारी, बिनसरकारी व आन्तरराष्ट्रीय पातळींवरुन करण्यात आले. मात्र भारतीय शहरांतून जागोजाग रवीन्द्रसदने, रवीन्द्रभवने, रवीन्द्रस्मरणी, रवीन्द्रसरोवरे, रवीन्द्ररंगमंच, रवीन्द्र अध्यासने, रवीन्द्र कला-संगीत भवने, रवीन्द्र विश्वविद्यालये निर्माण झाली तशी ती गांधीशताब्दीतून उदयाला आली नाहीत. गांधीवाङमयसूची (Gandhi Bibliography) सरकारमार्फत १९६९ मध्येच प्रसिद्ध होणार होती म्हणे पण अजून ती मार्गस्थ झाल्याचे ऐकिवात नाही. खाजगी रीत्या तशा दोन सूची प्रसिद्ध होऊन बाजारात विक्रीला आल्याही ! अरविंद शताब्दिही अशाच मोठ्या स्वरूपात होणे अवश्य असल्याने पश्चिम बंगाल सरकार मार्फत हालचाल होऊ लागली आहे. मात्र पश्चिम बंगाल सरकार स्वतःच राजकारणाच्या आहारी गेल्याने त्याची पावले मंदगतीने चालत आहेत. शताब्दिसमारोह पार पाडण्यासाठी नेमलेल्या समितीची नुकतीच एक प्राथमिक सभा होऊन त्यात जुजबी आराखडा आखण्यात आलेला आहे. रवीन्द्रांच्या शताब्दीला मिळालेला उत्स्फूर्त प्रतिसाद मिळण्याचे भाग्य तसे फारच थोड्या नेत्यांना मिळू शकते. महात्मा गांधी तर एवढे 'राष्ट्रपिता' पदाला पोचलेले ! त्यांच्या मृत्यूला वीस वर्षे होऊन जातात न जातात तोच त्यांची शताब्दि आली आणि त्याच पावलांनी जनमनावर विशेष संस्कार न घडवता निघून गेली. आता अरविन्दांच्या शताब्दीचे काय घडते इकडे सूक्ष्मपणे पाहाणे एवढेच राहिले आहे.

अभ्यासू योगी

वस्तुतः या तीन पुरुषश्रेष्ठात तत्त्वज्ञान क्षेत्रात नाविन्य आणणारे म्हणून अरविंदांकडे पाहिले पाहिजे. राजकारणातून पूर्णपणे निवृत्त होऊन योगमार्गाकडे वळलेला हा योगी केवळ योगासने करीत स्वस्थ बसला नाही. त्याचे लेखन, चिन्तन चालू होते. १९१०–१९५० च्या चाळीस वर्षांच्या कालखंडात त्यांनी अमूप लेखन करून ठेवले आहे. सुदैवाने त्यांचे बरेचसे लेखन मासिकातून झालेले असल्याने उपलब्ध आहे. पांडेचरीच्या अरविंदाश्रमाने त्यातील बरेचसे वाङमय पुस्तकरूपात प्रसिद्ध केले आहे. केवळ अरविंदांनी लिहिलेलेच प्रसिद्ध केले आहे असे नसून अरविंदावर लिहिलेले आणि तदनुषंगी इतर बरेच वाङमयही प्रसिद्ध केले आहे. रवीन्द्रांचे समग्र वाङमय पश्चिम बंगाल सरकारने छापून काढले. त्याची लोकप्रियता एवढी शिगेला पोचली होती की ७५ रु. आगाऊ भरणाऱ्यांना ते खंड स्वस्त दरात मिळणार होते. सरकारी अंदाजाप्रमाणे पन्नास हजार प्रती छापल्या तरी पुरेशा होणार होत्या पण छपाई हाती घेण्यापूर्वीच म्हणे पन्नास हजार ग्राहकांनी आपली मागणी आगाऊ पैसे भरून नोंदवली होती म्हणून सरकारला पुनश्च योजनेत फेरफार करून तो आकडा ७५ हजारांवर न्यावा लागला. त्यासाठी जपानमधून विशेष दर्जाचा कागद खास परवानगी मिळवून आणावा लागला. तर महात्माजींचे समग्रखंड केन्द्रसरकारमार्फत छापले जात असून शताब्दिसमारंभापर्यंत फक्त तीस खंड छापून झाले होते. बाजारात विशेष मागणी नसल्याने सर्वसाधारणपणे सांस्कृतिक दळणवळणासाठी देशोदेशी पाठविण्यात यावयाच्या वाङमयात त्यांचा अन्तर्भाव करण्यात आलेला आहे. योगी अरविंदाचेही वाङमय या शताब्दिनिमित्ताने समग्रखंडातून एकत्र आले तर त्याचा बाजवी उपयोग होण्यासारखा आहे. उणे पुरे तीस पस्तीस लहान मोठे ग्रंथ अरविन्दांच्या नांवाखाली छापले





गेले आहेत. त्यातील महत्त्वाचे The Human Cycle, The Ideal of Human unity, The Life Devine, The riddle of this world, Essays on the Gita, Eight Upanishads, The foundations of Indian Culture यासारखे ग्रंथ बऱ्याचशा ज्ञात्या लोकांच्या परिचयाचे आहेत.

विशेष अभ्यास

वाराणसीच्या संस्कृत विश्वविद्यालयाच्या दर्शन विषयाच्या प्राध्यापक डॉ. आत्रेय यांनी १९४० सालच्या 'भारतीय तत्त्वज्ञान परिषदे'च्या विभागीय अध्यक्षीय भाषणात 'भारतीय तत्त्वज्ञानात अरविंदांची देन' या विषयाचे सूतोवाच केले आणि आता ही गंगोत्री बरीच दूरवर पसरली गेली आहे. गेल्या तीस वर्षांत अरविन्दांच्या तत्त्वज्ञानाचा अनेक विद्वानांनी मागोवा घेतला आहे. उदाहरणार्थ श्री. नलिनी कान्त गुप्तांनी 'अरविन्दांचा योग' तपासला आहे. तर डॉ. हरिदास चौधरींनी 'दिव्य जीवनाचा द्रष्टा श्री. अरविन्द' याचा शोध लावला आहे. डॉ. एस्. के. मित्र यांनी 'अरविन्दांचे तत्त्वज्ञान' आणि 'अरविन्दांच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास' या दोन ग्रंथातून आपले विचार सांगोपांग मांडले आहेत. म्हैसूर युनिव्हर्सिटीचे इंग्रजीचे प्राध्यापक नरसिंहय्या यांनी अरविन्दांचे 'ललित लेखन' तपासले आहे. याशिवाय विश्वविद्यालयातून पीएच्. डी., डी. लिट् सारख्या पदवीपरीक्षांसाठीही काही विद्वानांनी अरविंदांची निवड केली आहे. यातील काही प्रमुख उदाहरणे : श्री. रामशंकर श्रीवास्तव यांनी 'Sri Aurobindo and the theory of Evolution' हा विषय डी. लिट्. च्या प्रबंधासाठी घेऊन १९५५ साली पटणा युनिवर्सिटीने तो मंजूर केला. आता (१९६८) तो ग्रंथरूपात उपलब्ध झाला आहे. त्यात त्यांनी – "A critical and camparative study of the Indian and Western theories of Evolution with special reference to Sri Aurobindo's philosophy of Evolution' – विकासवादाचे अरविन्दांना अभिप्रेत स्वरूप व्यक्त केले आहे. दुसरा प्रबंध आहे श्री. रामनाथ शर्मा यांचा ! अलाहाबाद युनिवर्सिटीने पीएच्. डी. साठी मान्य केलेल्या या प्रबंधाचे नाव आहे. The Philosophy of Sri Aurobindo. तिसरा प्रबंध आहे डॉ. करणसिंगांचा ! लंडन युनिव्हर्सिटीने पीएच्. डी. साठी मंजूर केलेला 'The Prophet of Indian Nationalism' हा प्रबंध लंडनमधूनच १९६२ साली प्रसिद्ध झाला आणि आता तो भारतीय विद्याभवनने स्वस्त आवृत्तींत उपलब्ध करून दिला आहे.

त्यांची चरित्रे

अरविंदांच्या शताब्दीच्या निमित्ताने आणखी बरेच वाङमय बाहेर येईल. अरविंदांचे चरित्रग्रंथही बरेच उपलब्ध आहेत. त्यांत आर्. आर्. दिवाकर, कृष्णमूर्ति, एम्. पी. पंडित, बी. के. रायचौधुरी, भवानी सेन, विश्वनाथप्रसाद वर्मा इत्यादींचा आवर्जून उल्लेख करायला हवा.

जीवनाचे खंड – जीवन

श्री. अरविंदाच्या जीवनाचे एकूण पांच विभाग पाडून त्याचा अभ्यास करणे सोईचे ठरेल.

त्यांतील अगदी **बालपणचा** १८७१ ते १८७९ पर्यंतचा सात आठ वर्षांचा **कालखंड** ! कलकत्त्याच्या परिसरांतील कोननगर येथे जन्म झाल्यापासून दार्जिलिंग येथे झालेल्या प्राथमिक शिक्षणाचा काळ ! वस्तुतः याच वयात मूलभूत बीजे रुजतात. मनःपिंड बनण्याचा कालखंड तो हाच ! हवा तसा संस्कार घडवावा व बालमन तयार करवून घ्यावे. आणि याच दृष्टीने इंग्लंडमधून डॉक्टर बनून आलेल्या अरविंदांच्या वडिलांनी आपल्या मुलांना भारतीय संस्कारांपासून अलिप्त ठेवावे म्हणून आटोकाट प्रयत्न केले. मुलांच्या शिक्षणासाठी खास युरोपियनांची नेमणूक केली. मुलांच्या आईच्या मर्जीविरुद्ध त्यांना प्रथम दार्जिलिंग येथे आणि पुढे त्यांना खास शिक्षणासाठी इंग्लंडमध्ये पाठविण्यात आले.

दुसरा कालखंड : १८७९ ते फेब्रुवारी १८९३ पर्यंतचा ! या चौदा वर्षांच्या काळात अरविंदांचे शिक्षण सारे इंग्रजी माध्यमातून इंग्लंडमध्ये झाले. या काळी ग्रीक, लॅटिन सारख्या क्लासिकल् भाषांचा





त्यांचेकडून अभ्यास करवून घेण्यात आला. केंब्रिज-मधून त्यांनी शिष्यवृत्त्या मिळवल्या. वक्तृत्वाच्या चढाओढीत भाग घेऊन बक्षिसे मिळविली. आय्. सी. एस्. च्या परीक्षेतून उत्तीर्ण झाले परंतु सरकारी नोकरीच करावयाची नसल्याने घोड्यावर बसण्याच्या साध्या कामांतूनच स्वतःला अनुत्तीर्ण करवून घेतले.

तिसरा कालखंड : १८९३ ते १९०५ पर्यंतचा ! इंग्लंडमधून भारतात आल्यावरोबर सयाजीराव महाराजांनी या नररत्नाला आपल्या पदरी ठेवून घेतले. बडोदा येथील बारा वर्षांच्या वास्तव्यांत त्यांना भारतीय जीवनांतील खाच-खळग्यांचा विशेषत्वाने अभ्यास करता आला. वयाच्या २९ व्या वर्षी इ. स. १९०१ मध्ये भूपालचन्द्र बोस यांच्या १४ वर्षे वयाच्या कुमारी मृणालिनी बोसशी त्यांचा विवाह झाला पण एकूण असे दिसते की त्यांना वैवाहिक जीवनांत फारसा रस नसावा. ३० ऑगस्ट १९०५, १७ फेब्रु. १९०७ ७ डिसें. १९०७ रोजी या मृणालिनी देवीला उद्देशून लिहिलेली कांही पत्रें भाषांतरित स्वरूपांत चरित्रकारांना उपलब्ध झाली आहेत. त्यावरून त्यांची कौटुम्बिक जीवनांतील अनासक्ति आणि वेगळ्या जीवनाची पराकाष्ठेची ओढ दिसून येते. सौ. मृणालिनी देवींचा १९१८ मध्ये मृत्यू झाला.

चौथा महत्त्वाचा कालखंड : १९०५ ते १९१० पर्यंतचा ! या पांच वर्षात अरविंद बाबू क्रांतिकारी चळवळींशी प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष स्वरूपांत गुंतले होते. क्रांतिकारी चळवळींशी संबंध ठेवल्याच्या आरोपावरून ५ मे १९०८ ते ६ मे १९०९ पर्यंत एक वर्ष कारावासही पत्करावा लागला होता. केंब्रिजपासून मैत्री असलेल्या श्री. के. जी. देशपांडे यांच्या विनंतीवरून देशपांडे सम्पादन करीत असलेल्या 'इंदुप्रकाश' नांवाच्या वृत्तपत्रातून 'New lamps for old' नांवाची लेख-मालाही त्यांनी सुरू केली होती.

पांचवा आणि सर्वांत महत्त्वाचा **प्रदीर्घ कालखंड** म्हणजे १९१० – १९५० पर्यंतचा **चाळीस वर्षाचा**. योगाभ्यास, चिन्तन, मनन, निदिध्यासन, लेखन यासारख्या विषयांना वाहून दिलेला कालखंड ! याच कालखंडांत २९ मार्च १९१४ मध्ये ३७ वर्षे वय असलेल्या मिस् मीरा रिचर्ड फ्रान्स मधून समान धर्माच्या शोधात पांडिचरीला आल्या. यावेळी सुमारे वर्षभर राहून युरोपमध्ये परत गेल्या. प्रथम महायुद्धाच्या अन्तरायाने त्या युरोपमध्ये अडकून पडल्या पण युद्ध संपल्याबरोबर त्या पुनश्च २४ एप्रिल १९२० मध्ये पांडिचरीला येऊन अरविंदांच्या योगाभ्यासात रस घेऊ लागल्या त्या आजपर्यंत ! सुमारे ९४ वर्षे वय असूनही साऱ्या आश्रमाचा कारभार सांभाळीत आहेत. वस्तुतः १९२६ पर्यंत 'अरविंद आश्रम' सुरू झाला नव्हता– तो १९२६ पासून सुरू करण्यात आला. मिस् रिचर्डचे 'दि मदर' मध्ये रूपांतर झाले. गेली चाळीस पंचेचाळीस वर्षे त्या भारतात आणि इतरत्र 'दि मदर' म्हणूनच ओळखल्या जातात.

वरील सर्व माहिती गोळा केल्यावर एक गोष्ट विचारात घ्यावयास हवी ती म्हणजे भारतीय तत्त्व-ज्ञान क्षेत्रात योगी अरविंदांचे नेमके स्थान कोणते ?

नेमके स्थान

'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः'– चित्तवृत्तींना ताब्यात ठेवणे म्हणजे योग अशी कपिलमहामुनींनी योगाची व्याख्या करून आसन– प्राणायामादि मार्गे त्या वृत्तींचा निरोध करता येतो किंवा ईश्वराचे चिन्तन करूनही– ईश्वरप्रणिधानाद्वा– त्यांचा निरोध करता येतो असे सूतोवाच करून योगशास्त्राचा पाया घातला. भगवद्गीताकारांपर्यंत त्या योगमार्गाचे जशास तसे अनुसरण चालू असावे. पण गीता-कारानी 'योगः कर्मसु कौशलम्' अशी सुटसुटीत व्याख्या करून योग शब्दाची व्याप्ति योगशास्त्रा-तून काढून घेऊन योग शब्द सरसहा वापरता यावा अशा परिस्थितीत त्या योगाला आणून बसविले. आणि त्यांतूनच भक्तियोग, कर्मयोग, ज्ञानयोग, संन्यासयोग, पुरुषोत्तम योग यासारखे अनंत योग गीतेत दिसू लागले– मध्ययुगात त्या योगांच्या ऐवजी हठयोगच अधिक प्रचलित झाला. कापा-लिक संप्रदाय, नाथसंप्रदाय, शाक्तपंथ, तांत्रिक-लोक, आगमिक यासारख्या प्रथा त्या हठयोगाच्या





माध्यमातूनच पुढे आल्या. त्याच्या पुढच्या काळात केवळ भक्तियोगाचेच प्राबल्य दिसून आले. इस्लामी धर्माच्या आक्रमणातून भारतीय जनतेचे संरक्षण या भक्तियोगावर आधारलेल्या संप्रदायांनीच केले. संत ज्ञानेश्वर ते संत तुकारामापर्यंतचे सारे संत महाराष्ट्रात वारकरी संप्रदायाच्या तंतूंतून ओवले गेले होते. संत कबीर, तुळसीदासादि भक्तांनी तेच कार्य उत्तरेत केले. संत मीराबाईचे या मालिकेतील स्थान अमर आहे. गुरु नानक, गोविंदसिंह इत्यादि पंजाबातील शिखगुरूंनी या भक्तीचीच पताका त्रिखंडी लावली. ब्रिटिश अमदानीत पुनश्च आलोडन-विलोडन सुरू झाले. रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद यासारख्या द्रष्ट्या तत्त्वज्ञांनी त्या योगसाधनेचा पुनरुद्धार केला. सर्वत्र भारतभर रामकृष्ण आश्रम स्थापन झालेच पण त्याचा प्रचार दूरवर अमेरिका युरोपपर्यंत करण्यात विवेकानंद व त्यांच्या चेल्यांनी यश मिळविले. स्वामी शिवानंद, रमण महर्षि, रामतीर्थ, कृष्णमूर्ति, चिन्मयानंद (चिन्मय मिशन), आणि आता महेश योगी यांनी आपापल्या परींनी कधी वेदान्तावर तर कधी योगावर भर देऊन तो सर्वसामान्य जनतेपर्यंत पोचविण्याचे अखंड कार्य केले यात शंकाच नाही– लोकमान्यांचा कर्मयोग, विवेकानंदांचा राजयोग, महात्मा गांधींचा अनासक्ति योग, या सारख्या आणखी काही योगांचा समावेशही या काळात झाला. पण खऱ्या अर्थाने योगशास्त्रात भर घातली ती अरविंदांच्या 'दिव्य योगा'ने! आसन-प्राणायामादि मार्गांनी वा अन्य उपासनांनी चित्त एकाग्र होऊन चित्तशुद्धि साधली की त्याला सिद्धींच्या वाम मार्गात न दवडता 'वैश्विक शक्ती'शी एकरूप करण्याचा प्रयास करावयास लावायचा. 'त्यानून' भगवंतांनी देऊ केलेल्या 'दिव्यं ददामि ते शक्तिम्' चा आश्रय घेऊन त्या दिव्य तेजात विलीन होऊन जाणे हा जो नवा मार्ग अरविंदांनी योगशास्त्राच्या अभ्यासाने 'योग–साधनेत' आणून सोडला. त्याला स्वयं-प्रत्ययाचा आत्मा जोडला. प्रबल इच्छाशक्तीच्या वापरास व त्याच्या वाढीस वाव करून दिला. आधुनिक मानसशास्त्राचा आधार घेऊन 'Will power' चे विशेष महत्त्व जाणून त्याला अनन्य-साधारण महत्त्व आणून दिले एवढेच नव्हे तर त्या प्रबल इच्छाशक्तीला मानुष सुलभ– मानवसाध्य-तावस्थेला आणून पोचवले. योग ही एक अजस्र साधना आहे ती सामान्य जनांना कशी काय परवडणार? या विचारांनी वंचित झालेल्या साधकांना योगसाधना ही बाऊ करण्यासारखी बाब नसून ती प्रत्येकाने अमलात आणता येण्या-सारखी एक शास्त्रपूत साधना आहे हा विचार अखिल भारतात व इतरत्रही रूढ केला– पांडेचरी येथील आश्रमात जाऊन राहिलेल्या साधकांकडे पाहिले म्हणजे त्याची प्रचीति आल्याशिवाय राहात नाही. 'नियम पाळावे जरी म्हणशील योगी व्हावे' याचा खरा खुरा प्रत्यय तिथे मिळतो.

साईबाबा, उपासनीबाबा, गजानन महाराज, इत्यादि बाबांच्या काही सिद्धींना भुलून त्यांच्या मागे जाणारी माणसे काही कमी नाहीत. महाराष्ट्रात वा भारतात अशी उदाहरणे बरीच आहेत. गुलझारीलाल नंदाजींनी तर यासारख्या साधु-संन्याशांची फार मोठी संघटनाच निर्माण केली आहे. काही भागात प्रवासासाठी त्याना रेल्वेचे पासही देण्याची व्यवस्था झाली आहे म्हणे! पण अरविंदांनी प्रसृत केलेल्या या दिव्य साक्षात्काराच्या मागे लागलेल्या खऱ्या योग्यांची वाणच आहे. गुरुदेव रानडे यांच्या महायात्रेनंतर त्यांच्या चाहत्यांनी 'निम्बाळ'ला आश्रम सुरू केला आहे असे ऐकतो; पण लेले महाराजांनी दीक्षा देऊन साक्षात्कारी बनवलेल्या अरविन्दांच्या योगाची चाल वेगळ्या दर्जाची आहे.

दिव्य योगी

आधुनिक भारत त्या 'दिव्य योगी' अरविन्दांचा सदैवच ऋणी राहील. कारण त्यांनी सनातन पद्धतीने योगाचा अभ्यास तर केलाच पण त्याला आधुनिक मानसशास्त्राच्या संपुटांनीही समृद्ध केला. मानवी-चक्राचे साधार विवेचन करून त्याचा शास्त्रीय पाया घातला; आणि कपिल महामुनींनी लावलेल्या त्या योगवृक्षाचा आमरण अभ्यास करून त्याच्या पारम्ब्या खोलवर रुजवण्यास मदत केली.

स्वातन्त्र्योत्तर कालात आपण शताब्दींच्या निमित्ताने कित्येक समारंभ घडवून आणले. तो एक

नवा उत्सवपर्यायच निर्माण झाला आहे. जुने उत्सव-समारंभ नामशेष होत चालले तर नव्या जातीचे उत्सव-समारंभ जन्माला येऊ लागले आहेत. त्यात या शताब्दिसमारंभांचा समावेश करायला हवा. त्यात बरेचसे प्रमाण राजकीय पुढाऱ्यांच्या शताब्दींचे आहे. महर्षि कर्वे, फुले, आगरकर, सारख्या समाजधुरीणांचे-शिक्षणधुरीणांचेही अल्प प्रमाणात समारम्भ झाले. केशवसुत, कोल्हटकरांसारख्या साहित्यिकांचीही नावे मधून मधून झळकतात. त्यांची तुतारी ऐकू येण्याच्या आतच तिचा आवाज लुप्त होऊन आकाशात विरून गेलेला असतो. कारण आपली साहित्यभक्ति किंवा समाजोन्नतीवरील विश्वास, किंवा शिक्षणातील प्रयोगावरील सामाजिक निष्ठा तेवढ्यापुरतीच असते. आपल्या सांसारिक व व्यावहारिक अडीअडचणी सांभाळून त्याची पुरी भलावणी करण्याइतका वेळच मिळत नाही. कारण हे जे उत्सव साजरे केले जातात ते समाजातील एका विशिष्ट जाणत्या वर्गामार्फतच ! बाकी जनता त्या बाबतीत उदासीन असते तिच्या कानी कपाळी त्या स्वरांचा पडसाद उठणे जड जाते. त्यात कुणाला दोष देणे बरोबर नाही. त्या जनमानसात ज्यावेळी शिक्षणाच्या माध्यमातून कधी काळी जागृति येईल त्यावेळी खरी ! निरक्षर, साक्षर, शिक्षित, सुशिक्षित, उच्चविद्याविभूषित, सुसंस्कृत अशा वेगवेगळ्या स्तरातून त्यांची वर्गवारी लावावी लागेल. त्याचवेळी योग्यायोग्य व्यक्तींची शताब्दि साजरी का करावी, कशी करावी या संबंधींचा तपशीलवार खुलासा करणे योग्य होईल. योगी अरविन्दांची शताब्दि साजरी केली जाणार असेल तर ती या साऱ्या व्यक्तींकडून नव्हे तर केवळ त्यांची माहिती असलेल्या त्यांच्या चाहत्या वर्गामार्फत, त्यांच्या भक्तगणांमार्फत— इतरे जनांना या निमित्ताने त्यांचेबद्दलची जुजबी माहिती व्हावी एवढेच या लेखाचे प्रयोजन !

अनुक्रमणिका





श्री. गार्गी सरदेसाई

मराठी सामाजिक कादंबरीचे एक शतक (१८००-१९००)

(उत्तरार्ध)

१८६० ते १८८५ पर्यंतच्या – कादंबरीतील तंत्रविशेष

या कालातील कादंबऱ्या सामाजिक सुधारणाविषयक विचारांची उत्क्रांती आणि त्यास प्रत्यक्षांत प्रारंभ या दरम्यानच्या आहेत. यावेळी समाज सुधारणाविषयक विचारांशी संपूर्णपणे तादात्म्य पावलेला नसला तथापि हळुहळू स्त्रीशिक्षण, प्रौढ-विवाह, बालविवाहनिषेध इत्यादी सुधारणाविषयक विचारांकडे त्याचे लक्ष वळू लागले होते; जुन्या-नव्याच्या संघर्षात लेखकाला कित्येकदा आपल्या लेखनहेतूचे स्पष्ट निदर्शन करणे अवघड वाटत असावे; यामुळे वास्तवपूर्ण चिकित्सेचा आणि चित्रणाचा अभावच या काळातील कादंबऱ्यातून आढळतो.

नारायणराव आणि गोदावरी – म. व्यं. रहाळकर (१८७९)

अर्वाचीन मराठी कादंबऱ्यांच्या निर्मितीमध्ये जी एक विशिष्ट परंपरा मुक्तामाला, रत्नप्रभा इत्यादींनी निर्माण केली होती त्यापेक्षा या कादंबरीचे वळण काहीसे भिन्न होते. बाबा गोखले यांची ' राजामदन ' ही कादंबरी शोकपर्यवसायी होती; तद्वत नारायण-राव आणि गोदावरी या कादंबरीचे पर्यवसानही दुःखात्म स्वरूपाचे आहे; परंतु वस्तुतः हे पर्यवसानही स्वाभाविक अशा रीतीने झालेले नाही. नारायणरावाने ज्या पद्धतीने गोपाळराव आणि त्यांचे इतर सहकारी यांचे प्राण घेतल्याचे दाखविले आहे त्यात अतिरंजितपणा फार मोठ्या प्रमाणात आल्याचे दिसून येते.

प्रस्तुत कादंबरी लिहिताना लेखकाचा विशेष उद्देश कोणता असावा हे त्याच्या प्रस्तावनेतील उद्‌गारावरून स्पष्ट होते. अखेरच्या घटनेत बरीच अस्वाभाविकता असली तरी एकंदर घटनांच्या रचनेत स्वाभाविकता आणण्याचा प्रयत्न लेखकाने केला आहे. आपला हेतू प्रतिपादन करीत असता लेखकाने म्हटले आहे : "आपल्या भाषेतील बहुतेक कादंबऱ्यातील मुख्य पात्रे फार उंच प्रतीची असल्या-मुळे त्या पात्रांच्या रीतिस्थितीही उंच प्रतीच्याच आहेत, व त्याप्रमाणेच त्या संबंधीची वर्णनेही उंच प्रतीचीच आहेत. त्यात सामान्य स्थितीतील पात्रे व त्यांच्या रीतिस्थितीची वर्णने क्वचितच आहेत. आणि जगात तर सामान्य स्थितीतील लोकांचा भरणा फार आहे. त्यांच्यातही संसारात घडणारे अनेक चमत्कारिक प्रसंग घडून येतात. त्यांचे वर्णन कादंबरीच्या द्वारे करावे, हाही प्रस्तुत कादंबरीचा एक हेतु आहे "[१] दुराचारी मनुष्याचा उत्कर्ष, व त्याच्या दुराचरणापासून सदाचारी मनुष्याचा नाश होणे व त्यास दुःख भोगणे आणि दुराचाऱ्याबरोबर अखेरीस सदाचारी मनुष्याचाही नाश होणे हे घडतच असते. अशा अवस्थेत त्यावर अनेक संकटे गुदरतात, त्याचे वास्तविक वर्णन करण्याचा लेखकाचा मानस होता; त्याबरोबरच यातील ' पात्रांच्या आचरणापासून मानवी स्वभा-वाचा चांगला किंवा वाईट असा खुबीदार मसाला ' दाखवावा, असा लेखकाचा हेतू होता.

"इंग्रजी भाषेतील 'पाप्युलर टेल्स' या गोष्टीच्या धर्तीवर प्रस्तुत कादंबरीतील गोष्ट आहे, व त्याप्रमाणेच हीतील नायक-नायिका व इतर पात्रे ही साधारण गरीब स्थितीतील आहेत." या लेख-काने काढलेल्या उद्‌गारात त्याचा हेतू मध्यमवर्गाचे जीवन चित्रित करण्याचा आहे हे स्पष्ट होते. मुक्ता-मालादी इतर कादंबऱ्यातून सामाजिक प्रश्नांचे चित्रण करीत असता ते संस्थानिक, सरदार, जहागिरदार यांच्या जीवनातून चित्रित केले आहेत; प्रस्तुत कादंबरीने ही परंपरा बदलली आहे. प्रस्तुत कादंबरीतील कथानकाचा ओझरता आढावा घेतल्यासही हे लक्षात येऊ शकेल.

१. म. व्यं. रहाळकर, "प्रस्तावना", **नारायणराव आणि गोदावरी**; पृ. २





गोदावरी ही त्र्यंबकभट नावाच्या एका भिक्षुकाची मुलगी आहे. तिला तेरावे वर्ष लागताच ती उपवर झाली अशा कल्पनेने तिचे वरसंशोधन सुरू झाले. तिच्या वडिलांच्या मनात तिला एका श्रीमंत माणसाला द्यावयाची, असे असते; आणि त्याच्याकडून या बदल्यात हजारबाराशेचा ऐवज घ्यावयाचा असा बेत त्र्यंबकभटाने केलेला असतो; गोदावरीची सावत्र आई हा बेत उचलून धरीत असते; गोदावरी आपल्या मावशीच्या घरीच लहानाची मोठी होते. गोपाळराव हा एक चैनी, दुर्व्यसनी गृहस्थ; त्याचा मित्र रामभाऊ हादेखील त्याच वृत्तीचा असतो; गोपाळरावाची पत्नी अत्यवस्थ असते. पुढे ती मृत्युमुखी पडते. गोदावरीचा पाठलाग करण्याचा रामभाऊचा बेत पक्का होता. काही कारणाने तो सिद्धीस जात नाही. पुढे नारायणराव आणि गोदावरी यांची गाठ पडते आणि मनाने वरलेल्या या व्यक्तीशी ती विवाहबद्ध होते. तिच्या विवाहानंतरही तिचा पाठलाग करण्याचा प्रयत्न रामभाऊने सोडला नाही. त्यासाठी रामभाऊने अनेक कारस्थाने रचली. या कारस्थानाचा परिणाम असा झाला की, नारायणराव गोदावरीचा प्राण घेण्यास उद्युक्त झाला; प्रतिपक्षाची काळी कारस्थाने अखेर उघडकीस आली. परंतु ती फार उशीरानेच. नारायणरावास आपल्या कृत्याचा पश्चात्ताप होतो आणि तो गोपाळराव आणि त्याची चांडाळचौकडी यांचा प्रथम नायनाट करतो. अखेरीस आपणही दुसऱ्या लोकांच्या विश्वासावर गोदावरीचे प्राण घेण्यास उद्युक्त झालो हे लक्षात आल्याने त्याचे प्रायश्चित्त स्वतःस मारूनच घेतले पाहिजे असे त्याला वाटते. तो देखील आपल्या प्राणाची आहुती देतो. अखेरच्या प्रसंगातून नारायणरावाची जी हालचाल दाखविली आहे ती बरीचशी अतिरंजित झाली आहे.

या लेखनकालात मराठी नाट्यवाङ्मय अधिक लोकप्रिय झाले होते. नाट्यमय संवादाचे महत्त्व यामुळेच कादंबरीलेखकांनाही वाटले असावे. नाट्यवाङ्मयाप्रमाणे प्रेरक संवाद रचण्याचा प्रयत्न प्रस्तुत कादंबरीतही लेखकाने केला आहे.

नारायणराव आणि गोदावरी यांचे प्रथम भेटीच्या वेळचे आणि नंतर विरहकालापूर्वीचे संवाद आणि हे प्रसंगही अधिक नाट्यपूर्ण वाटतात. संवादांतून कथानक मात्र नेहमीच पुढे सरकते, असे नाही. त्यासाठी लेखकाला निरनिराळ्या घटनांचे धागेदोरे स्वतंत्र रीतीने जोडावेच लागतात. शेक्सपिअरच्या दुःखपर्यवसायी नाटकापैकी ऑथेल्लोमध्ये दागोच्या भूमिकेची छाया कारस्थानी पुराणिकाच्या प्रतिमेत डोकावताना दिसते. एकंदर घटनांच्या निर्मितीत स्वाभाविकपणा आला असला तथापि त्या घटनांच्या प्रत्यक्ष चित्रणात काहीशी कृत्रिमता आली आहे. उदा. तपासनिसाने नारायणरावाची बदली केल्याचा हुकूम पाठविल्यानंतर गोदावरी आणि नारायणराव यांचा झालेला संवाद– अशाच प्रकाराने रंगविल्यासारखा वाटतो. मराठी कादंबऱ्यांच्या या पूर्वीच्या लेखनपद्धतीपेक्षा या कादंबरीने अधिक वास्तवदर्शी प्रकृती रूढ करण्याचा प्रयत्न केला आहे. स्वाभाविक चित्रण करण्याचे कौशल्य यातील काही प्रसंगातून वाचकाला जाणवते. प्रस्तुत कादंबरीचे पर्यवसान दुःखात्म आहे, हाही या कादंबरीच्या रचनेतील एक आगळेपणा आहे. बाबा गोखले यांच्या 'राजा मदन' या कादंबरीव्यतिरिक्त इतरत्र असे पर्यवसान आढळत नाही.

मुक्तामाला आणि मंजुघोषा यांच्या परंपरेतील आणखी एक लक्षणीय कृती पांडुरंग गोविंद पारखी यांची 'मित्रचंद्र' (१८७९) ही होय. कादंबरीच्या कथानकामध्ये घटनांची अद्भुतता बऱ्याच अंशी असली तरी एकंदर कथानकात सुसंगती व सुसंबद्धता आहे. मित्रचंद्रावर येणारी संकटे, त्यांतून होणारी त्याची सुटका, कादंबरीच्या अखेरीस दुष्टांना होणारे शासन हे सारे पूर्वीच्या कादंबरीतील परंपरेस साजेसेच आहे. या काळच्या कादंबरीत व्यक्तित्वाला महत्व लाभलेले नाही; तसेच येथेही आहे. परंतु या कादंबरीत तंत्राची काहीशी उत्क्रांती जाणवते. पारखीशास्त्री हे संस्कृतचे अभ्यासक होते. त्यांच्या रचनेवर संस्कृताची छाया असली तरी त्या वळणाची अद्भुतरम्यता या कथानकात आली नाही. कथासूत्राचे धागे वेगवेगळ्या भागातून दिल्यामुळे उत्तर भागातील कथानकात रचनेची गुंतागुंत असूनही त्यातील सुसंबद्धता नष्ट झाली नाही. नाटक कादंबऱ्यांचे तंत्र यावेळी नव्यानेच मराठीत

येत असल्याने दोहोंचा परस्परावर परिणाम होत राहिलेला आढळतो. या कथानकातील उत्तरार्धात नाटकाचा परिणाम विशेष जाणवतो. कथानकाची एकंदर मांडणी मात्र अधिक सुटसुटीतपणे झाली आहे.

१८८२ साली भानु केशव गांगनाईक यांनी सुरू केलेल्या ‘ वधुदर्पणमाला ’ नावाच्या मालेत सामाजिक आशयाचा पुरस्कार करणारी भाषांतरित आणि स्वतंत्र कादंबऱ्या प्रसिद्ध झाल्या होत्या. या लेखकाच्या कृतीतून सुधारणावाद आढळतो; परंतु प्रचारकी धोरण दिसत नाही. अस्सल बालबोध वळणाची कथारचना, भडक प्रसंगांचा अभाव ही काही नवी वैशिष्ट्ये येथे दिसून येतात.

संस्कृत वाङमयातील आदर्शाचा वेध आणि नव्या जमान्यात अनेक भाषांतून भाषांतरित झालेल्या अद्‌भुतरम्य कथावाङमयाचे वाचन यांचाच प्रारंभीच्या लेखकांचा दृढ परिचय असल्यामुळे त्यांनी जीवनाचे चित्रण अद्‌भुतरम्य असेच केले. या अद्‌भुत रम्यतेची आवड समाजात यावेळी का स्थिरावली याचे वरीलप्रमाणे एक स्पष्टीकरण देता येईल. कै. वि. का. राजवाडे यांनी यासंबंधीचे एक उद्‌बोधक विवरण केले आहे. ते म्हणतात : “ वास्तविक सृष्टीत आपले काही एक चालत नाही अशी मनाची बालंबाल खात्री झाली म्हणजे मग मनुष्यप्राणी कल्पनेच्या सृष्टीत, अद्‌भुताच्या सृष्टीत आपला ताबा मनमुराद चालवू लागतो............ वास्तविक सृष्टीत जे निवळ असंभवनीय ते तो अद्‌भुतसृष्टीत शक्य करुन सोडतो. अद्‌भुत सृष्टीतील ही जी अजब दुनिया तीच अद्‌भुत कादंबऱ्यांचा विषय होय. हवेत चालणारी माणसे, सर्वसौंदर्यसंपन्न स्त्रिया, अखिलगुणगुणालंकृत राजपुत्र कोठेही न सापडणारे रामराज्य अशा प्रकारच्या वस्तू ह्या अद्‌भुतरम्य सृष्टीत सापडतात......... वास्तविक सृष्टीतील अपूर्णता अद्‌भुत सृष्टीत पूर्णतेप्रत पोहोचलेली आढळते. ”

फार प्राचीन कालापासून या अद्‌भुतरम्य कथावाङमयाने मानवाची हृदये काबीज केली होती; समाजाच्या हालचालीवर त्याचा ठसा उमटला होता यावरून असे म्हणता येते की कोणत्याही मताचा जारीने प्रसार व्हावयाला अद्‌भुत कादंबरीचे साहाय्य अवश्य हवे असे दिसते, असे राजवाड्यांनी सुचविले आहे (कादंबरी– पृ. १०) सौकर्याने व विशेष प्रयास न पडता कोणतीही गोष्ट जाणून घेण्याची जी ही मनुष्याची लकब तीच अद्‌भुत कादंबऱ्यांच्या आवश्यकतेचे मुख्य कारण होय (पृ. १२). त्याचे पुढे म्हणणे असे आहे की, “ कोणत्याही गोष्टीचा अतिशय करण्याचा महाराष्ट्रातील लोकांचा स्वभावच आहे. व ह्या स्वभावाला अनुसरून अद्‌भुत कथांचाही सुकाळ महाराष्ट्रात इतर सर्व देशांपेक्षा जास्त आहे. वस्तुस्थिती व परंपरा ही अशी असल्यामुळे वीस वर्षांपूर्वी मंजुघोषादि कादंबऱ्यांचा आपल्या देशात उदय का झाला ह्याचे फारसे आश्चर्य मानण्याचे कारण नाही. या ठिकाणी त्यांनी शतकानुशतके अद्‌भुत गोष्टी सांगणाऱ्या आणि वाचणाऱ्या जनतेचा उल्लेख केला आहे. राजवाड्यांची ही मीमांसा मराठीतील प्रारंभीच्या अद्‌भुत कादंबऱ्यांना बऱ्याच अंशाने लागू पडते.

स्वाभाविकतेचा अभाव हे या काळातील कादंबऱ्यांचे दुसरे वैशिष्टच. कथानकातील साधने आणि घटना या दोहोतून अस्वाभाविकता असंभाव्य प्रवृत्ती डोकावताना दिसतात : “ जेवढे पुरुष तेवढे मदनाचे पुतळे, जेवढ्या स्त्रिया तेवढ्या तिलोत्तमा. ” प्रत्येक शोकस्थली मरणासारिखा शोक, व आनंदस्थळी स्वर्गासारखा आनंद, दुसरी उपमाच नाही.[१]

सद्‌गुणांचा जय आणि दुर्गुणांचा पराजय असा ठराविक संकल्प योजून लेखन केल्यामुळे आणि त्या प्रवृत्तीतून जीवनाचे अवलोकन केल्यामुळे यातून निर्माण झालेला दृष्टिकोण स्वाभाविक साधनातून लोकांच्या गळी उतरविणे कठीण होते; लोकाभिरुचीचे भान लक्षात घेऊन जुन्या आणि नव्या साधनाचा संगम यात घडून आला आहे. यामुळे काळ, स्थळ, पुरुषस्वभाव यांचे ऐक्यही आले नाही.

---

१. का. बा. मराठे, **नावल व नाटक ह्याविषयी निबंध पृ. ७**





या काळातील बहुतेक सर्व कादंबऱ्या नायिका-प्रधान आहेत. कथानकाची उभारणी काल्पनिक घराण्यातील सरदार, जहागिरदार, धनिक, संस्थानिक इत्यादी पात्रांच्या आधारावर केली आहे. पराकाष्ठेचा अट्टाहास नीती, सदाचार यांच्याबद्दल ज्या समाजात असतो तेथेच नवीन सुधारणांचा शिरकाव झाल्याचे दाखविले तर त्या समाजात मान्यता पावतील असा हेतू याच्या मुळाशी असावा; समाजजीवनातील वास्तवाचे आणि विविधतेचे दर्शनही या कथानकातून घडत नाही.

पशुपक्षी, फळे-फुले, तडाग, सरोवरे, नद्या इत्यादींच्या भरगच्च तपशिलाने बहुतेक प्रसंगांची वर्णने ठराविक ठशाची, अतिरंजित आणि आदर्शाकडे कललेली आहेत.

दया, माया, स्नेह, प्रीती, शौर्य, धैर्य इत्यादी मानवी मनोविशेषांचे ऐकांतिक वर्णन सर्व व्यक्तींच्या ठिकाणी चितारण्याचा प्रयत्न आहे. स्वभावविकसनाला आणि चित्रणाला तेथे वावच मिळाला नाही.

भाषेची संस्कृतानुसारी आणि संस्कृतप्रचुर घडण रचनेतील शैथिल्य वर्णनातील अतिशयोक्ती या गोष्टी तत्कालीन कादंबरीतून सरसहा नजरेस येतात. 'मुक्तामाला'कारांची शैली वगळली तर इतर बहुतेक लेखकांची शैली अधिक संस्कृतप्रचुर आढळते. आलंकारिकतेचा आश्रयही यात अनेक ठिकाणी केलेला आहे. याबाबतीत का. बा. मराठे यांनी याबाबत काढलेले उद्‌गार अतिशय समर्पक आहेत. ते म्हणतात : "प्रसंग पाहून लांब अथवा आखूड, कठोर, अथवा मृदु, पांडित्ययुक्त किंवा साधारण भाषण पात्रांच्या तोंडी घातले पाहिजे. मंजुघोषेचा बाप आपल्या बायकोवर कधी रागवायचा नाही, तो रागावला व म्हणतो "माझा इष्ट कन्येने नृपश्रेष्ठ कुमारास शिष्टजनही संतुष्ट होऊन ज्यास मान तुकवतील अशा अष्टविवाहातील वरिष्ट गांधर्व विवाहे करून वरून यथेष्ट सुखोपभोगानुभव घेणार, तों या दुष्टमति भ्रष्ट स्त्रीने केवळ एकनिष्ट सापत्न व मत्सर भावाने तिजवर महारिष्ट आणावे असा हेतू धारण करून माझे मनात तिजविषयी क्लिष्ट कल्पना भरवून रुष्ट अंतःकरणाने तिजला नाना कष्ट भोगावयास लावून नष्ट दशेस लावले हे स्पष्ट आहे."[१] अशाप्रकारचे भाषेचे नमुने या काळातील कादंबऱ्यात अनेक ठिकाणी विखुरलेले आहेत.

शृंगारमंजिरी, शृंगारशेखर, विश्वसेन, मनमोहिनी यासारख्या कित्येक कादंबऱ्या आधिक्याने शृंगार-रसपूरित आहेत; अनेकठिकाणी ही वर्णने ऐकांतिक स्वरूपाची झाली आहेत. या लेखनापाठीमागे लेखकाचा हेतू सत्प्रवृत्त असला तरीही इतर वर्णनाला ऐकांतिक प्राधान्य लाभल्यामुळे मूळचा हेतू धुंडाळण्याचीच पाळी येते. यात ज्या अश्लील कथा दिलेल्या आहेत, त्या स्त्रीपुरुषास दुर्वर्तनापासून परावृत्त करण्याकरताच सांगितल्या आहेत, हा एक त्यात विशेष आहे. त्याच त्याच कथा या पुस्तकातून भिन्न भिन्न स्वरूपात आल्या आहेत. श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर यांच्या मताप्रमाणे शृंगारसुंदरीतील एका कथेवरून 'मधली स्थिति' या कादंबरीचे कथानक सुचल्यासारखे दिसते.

"आरंभीच्या मराठी कादंबऱ्यास संस्कृत ग्रंथापासून जशी प्रेरणा मिळाली तशी 'अलफलीला,' 'फसाना अजायब,' 'गुलसनोवर,' 'बहारदानीष' इत्यादी मुसलमानी ग्रंथापासूनही मिळाली"[२]

श्री. कृ. कोल्हटकरांच्या प्रस्तुत टीकालेखात तत्कालीन कादंबऱ्याच्या विशिष्ट दोषाचे विस्तृत उल्लेख आले आहेत (पृ. ६२३, ६२४). द्रव्य राज्य व स्त्रिया यांच्या रक्षणावर किंवा अपहारावर कथानकाची उभारणी केली जाई. दैवाची विचित्र करणी, स्वामिनिष्ठा, सहनशीलता इत्यादी गुणांवर भर दिलेला असे. नायक निष्क्रीय असत; त्यांची मुक्तता सेवक अगर मित्र यांचेकडून होई. अतिरिक्त संकटे आणि त्यातून अकल्पित मुक्तता यावर कथानकाच्या उभारणीत भर दिलेला असे; स्त्री-सौंदर्य, उपवनाची शोभा, भोजनाचा थाटमाट यांचे

१. का. बा. मराठे जावल व नाटक याविषयी निबंध पृ. ९

२. श्री. कृ. कोल्हटकर "मराठी कथात्मक वाङमय." कोल्हटकरांचा लेखसंग्रह पृ. ६२६





सविस्तर वर्णन करण्याचा छंद तत्कालीन लेखकांना विशेष होता. परंतु ही वर्णने ऐकांतिक स्वरूपाची असत आणि यामुळे कथानकात ती अगदी उपरी वाटत.

कादंबरीचे पर्यवसान आनंदात होणे हे ' राजा मदन ' आणि ' नारायणराव व गोदावरी ' या कादंबरीखेरीज इतरांचे एक मुख्य वैशिष्टयच होय. संस्कृतातील आदर्शवादी कथा आणि अद्‌भुत सृष्टीला प्राधान्य देणाऱ्या इतर भाषेतील कथा यांच्या प्रभावाचा हा परिणाम होता. जीवन कसे आहे यापेक्षा जीवन कसे असावे या हेतूनेच लेखक लेखनप्रवृत्त होत असल्यामुळे कादंबऱ्यांचे शेवट गोड झालेले दाखविले आहेत. शृंगारविलास, प्रणयाराधन, अत्यंत सुखाचे आणि दुःखाचे प्रसंग वर्णन करीत असता कटाव, दिंडया, साक्या, पदे यांची योजना केलेली असे. रसनिर्मितीच्या दृष्टीने गद्यापेक्षा पद्यच अधिक पुरस्करणीय होय अशी भूमिका यावावतीत असावी, असे म्हणता येईल.

१८७९ साली लिहिलेल्या रहाळकर यांच्या ' नारायणराव आणि गोदावरी ' या कादंबरीने मराठी कादंबरीच्या विकासात एक महत्त्वाचा टप्पा गाठला असे म्हणता येईल. प्रारंभीच्या काळात ' यमुनापर्यटणाने ' वास्तवाचे जसे भान राखले तसेच ' नारायणराव आणि गोदावरी 'च्या कर्त्यानेही राखले आहे. पैशाच्या लोभाने एका जरठाला पोटची पोरगी देणारे आईबाप, धूर्त व वंचक मित्र, भोळे परंतु मत्सरी पुरुष आणि निष्पाप निरागस हिंदु स्त्रिया अशा प्रकारची मध्यम वर्गातील जीवनाची वास्तवपूर्ण चित्रे रेखाटण्याचा प्रयत्न या कादंबरीकर्त्याने केला आहे. ' राजा मदन ' या कादंबरीप्रमाणे कादंबरीच्या पर्यवसानाबाबतही ती वेगळी आहे. तिची अखेर शोकपर्यवसायी आहे. पूर्वीच्या अद्‌भुतरम्य आणि ऐकांतिक स्वरूपाच्या साधनांचाही त्यात स्वीकार केलेला नाही.

या कालात झालेल्या विविध कादंबऱ्यांमध्ये ' शिरस्तेदार ' ही विनायक कोंडदेव ओक यांनी लिहिलेली कादंबरी उल्लेखनीय आहे. परंतु यास कादंबरीपेक्षा दीर्घकथा हे नामाभिधान अधिक शोभते. एक स्वतंत्र कृती म्हणून त्यास विशेष महत्त्व प्राप्त झाले. यात एका कारकुनाच्या नोकरीचा इतिहास दिलेला असून पुढे त्याने केलेल्या अनन्वित कृत्याबद्दल त्यास कारावास कसा भोगावा लागला असे दाखविले आहे. अव्वल इंग्रजीत इंग्रज अधिकाऱ्यांना देशी भाषांचे ज्ञान नसल्यामुळे त्यावेळच्या कारकुनांचे कसे फावत असे यांचा अंदाज प्रस्तुत गोष्टीवरून करता येतो. लांच खाण्यापासून होणारे दुष्परिणाम यात वर्णिले आहेत. ओक यांची भाषा साधी व प्रस्तुत विषयास साजेशी आहे. यातही स्वभावविकसनास बिलकूल महत्त्व दिलेले नाही. ' त्रिवेणीप्रमाथ ' अथवा ' असत्संग दुष्परिणाम ' (१८८१) या गो. गो. दावक यांच्या कादंबरीचा विषय तिच्या नावावरून बराच स्पष्ट होतो. यात बाहेरख्यालीपणापासून होणारे दुष्परिणाम चितारले आहेत. दिनकर या नावाच्या पापभीरू सदाचारी तरुणाला त्याच्या मित्राने गोड बोलून नादी लावले. या छंदापायी त्याची सारी संपत्ती लयास गेली. असा एकंदर कथेचा ओघ आहे. कादंबरी घटनाप्रधान असून त्याची भाषा आलंकारिक व प्रौढ आणि सुभाषितांनी युक्त अशी आहे.

समाजातील निरनिराळ्या विषयांकडे त्यावेळी विचारवंतांचे लक्ष कसे वळले होते याचीही पूर्ण कल्पना येते. १८८८ साली कृष्णाजी बल्लाळ गोडबोले यानी ' अनाथ पांडुरंग ' नावाची एक कादंबरी प्रसिद्ध केली. मूळ कादंबरीचा कर्ता मिस्तर हॉकले हा मुंबई सिव्हिल सर्व्हिसपैकी असून दक्षिणेतील कमिशनरांच्या भडोचच्या जज्जाच्या हाताखाली होता. त्याची अप्रतिष्ठा होऊन त्याने चाकरी सोडली. डेक्कन कमिशनातल्या वृद्ध आणि शांतवृत्तीच्या अंमलदारांना तो शब्दचेष्टांनी रागाला आणीत असे. प्रस्तुत ग्रंथकारास पुण्यास गेल्यावर हा ग्रंथ आढळला त्या आधारे त्याने हा ग्रंथ तयार केला. प्रस्तुत कादंबरीचे महत्त्व त्या ग्रंथाला सर बार्टल फ्रियर या माजी ग्रंथकाराने लिहिलेल्या प्रस्तावनेतील उद्‌गारावरून लक्षात येते. लेखनाचा मूळ उद्देश व्यक्त करताना गोडबोले म्हणतात— " आम्हा दाक्षिणात्यादि महाराष्ट्रीयांचे राजनिष्ठा, स्वामिभक्ती, प्रामाणिकपणा, धैर्य, शौर्य, औदार्य, प्रसंगावधान, राजकार्य-धुरंधरत्व इत्यादी उज्वल गुण प्रकाशित झाल्याची उदाहरणे आमच्या इतिहासात अशी सापडतील की, त्यातील एकेकावर एक एक शृंगार, वीर, करुण, अद्‌भुत हास्यादि रस-





परिपूरित कादंबरी किंवा नाटक पाहिजे तेवढे लहान मोठे लिहिता येईल. परंतु असा एखादा आर्य प्रति सर वॉल्टर स्कॉट किंवा शेक्सपिअर आमच्या नशिबाने कधी उभा राहील तेव्हा राहो. तेथपर्यंत दुधाची तहान ताकाने भागविली पाहिजे अशा बुद्धीने आम्ही या कादंबरीचे भाषांतर करून देशबांधवास अर्पण करीत आहो'' यात लोकस्वभावाचे वर्णन करण्याचा प्रधान उद्देश पूर्वीच्या कादंबरीरचनेहून अगदी वेगळा आहे. 'जे विचारी इंग्रज व हिंदु सांप्रतकाली हिंदुस्थानातील लोकांची सामाजिक व राजकीय व्यवहारात व नीतिमार्गात सुधारणा व्हावी म्हणून आस्थापूर्वक झटत आहेत त्यास ही उपयोगी आहे.' रावबाजीच्या कारकीर्दीत अनीतीने काळचाकुट्ट बनलेल्या लोकस्थितीचे चित्र प्रस्तुत पुस्तकात आहे.

१८८० नंतर भाषा, रचनापद्धती, विषयनिवेदन व कादंबरीकारांचा व्यापक ध्येयवाद यात जे परिवर्तन झाले त्याचे प्रतिबिंब यात उमटले आहे. कथानकाचा विकास, कादंबरीतील विषयाचे स्वरूप या बाबतीत अद्भुतरम्य कादंबऱ्यांच्या परंपरेहून भिन्न आहे. 'पांडुरंग हरी' या मूळ कादंबरीची योग्यता त्यातील गोष्टींच्या व प्रासंगिक कथांच्या एकंदरीत असणाऱ्या सत्यतेवरून ठरते. असे सर बार्टल फ्रिअर यांनी लिहिलेल्या प्रास्ताविकात म्हटले आहे. स्वतंत्र प्रेरणेने हीच कादंबरी लिहिली गेली असती तर तिचे मोल अधिक ठरले असते. पूर्वोक्त शाळाखात्याच्या अहवालातून या कालखंडातील ललितरचनेसंबंधी काढलेले उद्गार त्या वाङ्मयाचे स्वरूप यथार्थत्वाने स्पष्ट करतात. ते असे : Native authorship for the present seems to have lost its bearings. The minds of the best educated young men are in a receptive attitude and are too much taken up with the task of assimilating European ideas to be disposed for creative works, and those who attempt. Writing seem a little perpoexed between western and oriental point of view. Thus the endevour to adopt the European form of a novel to the incidents and characters of Hindu life has produced some rather curious results''[१] १८८० पूर्वीच्या कादंबऱ्यांपैकी अनेक कृतींना हे विधान लागू पडते.

काशीबाई कानिटकर यांचे कादंबरीलेखन

हरिभाऊंच्या लेखनकालात प्रसिद्धीस आलेल्या काशीबाई कानिटकर या मराठीतील त्या काळातले एक प्रसिद्ध साहित्यिक गोविंद वासुदेव कानिटकर यांच्या पत्नी होत. कानिटकर दांपत्य त्यावेळी सुधारकी विचाराचे म्हणून प्रसिद्ध होते. गोविंदरावांच्या बैठकीत वाङ्मयीन चर्चाही होई. या चर्चेत भाग घेण्यासाठी गोविंदराव आपल्या पत्नीला बोलावीत. हॅम्लेट नाटकाचे भाषांतराचे काम चालू असता अशाच अनेक बैठकी होत; यावेळी स्त्रियांच्या तोंडी घातलेली भाषणे यथार्थ आहेत किंवा नाही हे पाहण्याचे आणि त्यावर मत देण्याचे काशीबाईच्याकडे सोपविलेले असे. अशा सुधारकी मताच्या पार्श्वभूमीवर काशीताईचे व्यक्तिमत्त्व घडत होते. गोविंदरावांनी केलेल्या हॅम्लेटच्या भाषांतराच्या निमित्ताने हरिभाऊंचा काशीबाईंशी विशेष परिचय झाला. हा परिचय होण्यापूर्वीच आपल्या पतीच्या उत्तेजनाने काशीबाईंनी लेखन सुरू केले होते. त्यांच्या 'रंगराव' कादंबरीची चार पाच प्रकरणे लिहून झाली होती. त्याच वेळी 'पुणे वैभवा'त प्रसिद्ध होणाऱ्या हरिभाऊंच्या 'मधली स्थिती' या कादंबरीची काही प्रकरणे काशीबाईंच्या वाचनात आली होती. त्यांतील मध्यमवर्गातील जीवनाचे स्वाभाविक आणि हुबेहूब चित्रण, पात्रांच्या तोंडचे स्वाभाविक संवाद यांचा काशीबाईंच्या मनावर फार परिणाम झाला; एवढेच नव्हे तर त्याचा आदर्श आपण लेखनासाठी पुढे ठेवावा, असे त्यांना वाटले. या कादंबरीपुढे आपली 'रंगराव' ही कृती अगदीच फिकी दिसणार असे वाटताच त्यांनी आपले लिहिणे स्थगित केले; हरिभाऊंनी त्या अपुऱ्या कृतीचे वाचन केले आणि पत्ररूपाने आपला

1. Report- 1865-66.





मानस काशीबाईंना कळविला. या पत्रात हरिभाऊंनी प्रसिद्ध इंग्रजी कांदबरीकर्त्री जेन ऑस्टिन किंवा फ्रेंच लेखिका जॉर्ज सॉंवाई यांच्याशी काशीबाईंची तुलना केली आहे. 'रंगराबा'तील 'अव्याजमनोहर भाषा' हरिभाऊंना विलक्षण चित्तवेधक वाटली. 'रंगराव' या कृतीचे लेखिकेची पहिली कृती या दृष्टीने हरिभाऊंनी विलक्षण कौतुक केले आहे. यातील राधाबाईचे व्यक्तिचित्र स्वाभाविक उतरल्याची ग्वाही हरिभाऊंनी दिली आहे. 'गृहसौख्य' आणि 'सुखकर दरी' हे दोन भाग काशीबाईंनी जितक्या उत्कृष्ट रीतीने रंगविले तसे आपणासही साधले नसल्याचे हरिभाऊंनी म्हटले आहे. उत्तरार्धात वर्णनाचा थोडा अधिक विस्तार झाल्याचे दिसते असे हरिभाऊंनी दाखविले आणि असे काही दोष वगळून पुनश्च आपले लेखन हाती घेण्यास काशीबाईंना प्रेरित केले. १८८६ च्या जुलैमध्ये 'कानिटकर आणि मंडळी यांचे मासिक पुस्तक' म्हणून मनोरंजन सुरू झाले. पहिल्याच अंकात काशीबाईंची 'रंगराव' आणि हरिभाऊंची 'गणपतराव' ही कृती प्रसिद्ध झाली. काशीबाईंचे लेखन रूप धरू लागले. 'मनोरंजन' हे मासिक १८८७ पासून 'मनोरंजन व निबंधचंद्रिका' या जोड नावाने १८९२ पर्यंत निघून बंद पडले. काशीबाईंच्या 'रंगराव' कादंबरीचे समग्र प्रकाशनही 'मनोरंजना'तून झाले. काशीबाईंची दुसरी कादंबरी 'पालखीचा गोंडा' ही होय. हिचा विषयही सामाजिक स्वरूपाचा आहे. परंतु त्या काळात 'रंगरावा'स जी लोकप्रियता लाभली ती 'पालखीच्या गोंड्या'स फारशी लाभली नाही.

कादंबरीलेखनाचे एक विशिष्ट तंत्र म्हणून एका वेगळ्याच प्रवृत्तीचा अवलंब करण्याचा यात लेखिकेचा हेतू दिसतो. प्रास्ताविकादाखल लिहिलेल्या 'दोन शब्दा'त काशीबाई म्हणतात : 'ही कादंबरी स. १८९७ साली मला मिळाली; पण तिच्या प्रकाशनाचा योग 'नवयुग' मासिक निघेपर्यंत आला नाही. नवयुगात या कादंबरीची सोळा प्रकरणे छापून निघाली; नंतर नवयुगावर आकाशाची कुऱ्हाड पडली! या आपत्तीत पालखीच्या गोंड्याची काही प्रकरणे गहाळ झाली; यामुळे हे पुस्तक छापून काढणे काही काळ तरी अशक्य झाले होते." यातील प्रारंभीचे उद्‌गार लक्षात घेण्याजोगे आहेत. 'हे पुस्तक मला कसे मिळाले' या सदराखाली जो मजकूर कादंबरीच्या प्रारंभी आढळतो त्यातून या नव्या तंत्राच्या अवलंबनाची कल्पना अधिक विशद होते. 'पालखीचा गोंडा' हे जणु प्रत्यक्ष एक संस्थान असून तेथील एकंदर वातावरणाची ओळख लेखिकेस प्रत्यक्ष झाली असा भास या निवेदनात उत्पन्न केला आहे. आपण मांडलेल्या सामाजिक प्रश्नांविषयी वाचकांच्या मनात जिव्हाळा उत्पन्न व्हावा असा एक हेतू यात निश्चित असावा. पतिता, सासूच्या छळामुळे ज्यांचे जीवन असह्य झाले आहे अशा स्त्रियांच्यासाठी तेथे एक विद्यालय आहे, असे दाखविले आहे. येथे नोकऱ्या वंशपरंपरेने चालत; पुरुष काही कारणाने नोकरीवरून निघाल्यास पुरुष वारस नसेल तर ती स्त्रियांस मिळावी अशी योजना येथील राणीसाहेबांनी केली होती. विवाहित मुलामुलीस येथे प्रवेश मिळत नसे. यामुळे तेथे हळुहळू प्रौढ विवाह होऊ लागले. जणु या राणीसाहेबांचे त्यांच्या धाकटचा वहिणीने लिहिलेले चरित्रच या कादंबरीरूपाने प्रगट होत आहे असा आभास लेखिकेने उत्पन्न केला आहे. तोही त्यातील सत्यघटनांविषयी एकंदर वाचकवर्गात विश्वास निर्माण व्हावा म्हणून होय.

कथानकाच्या सुरवातीस माझी रिऊताई पालखीच्या गोंड्याला द्यायची असा पण तिच्या आईच्या तोंडून वदविला आहे.

ताईचे लग्न झाले परंतु केवळ श्रीमंतीचा विचार प्रधान असल्यामुळे तिच्या नवऱ्याच्या बौद्धिक मांद्यांकडे दुर्लक्ष झाले. ताईच्या जीवनाची एक शोकांतिकाच होऊ लागली. ताईप्रमाणे द्वारकी या नावाच्या एका स्त्रीचे जीवनही व्यथित झालेले दाखविले आहे. संस्थानच्या मूळ राणीने संस्थानची व्यवस्था ताई आणि तिची इतर दोन भावंडे यांच्याकडे दिली; ती ताईची सासूच होती. संस्थानातील चाली अनिष्ट वाटल्या तर बदलण्यासही तिने हरकत घेतली नाही. ताईचे शिक्षणही पुढे बरेच झाले. तिच्या हाती संस्थानचा राज्यकारभार देण्यात सुधारणेची एक नवी दृष्टी लेखिकेने सूचित केली आहे. ताईचे धोरण व्यक्त करीत असता लेखिकेने





आपले स्त्रीस्वातंत्र्यविषयक विचार थोडक्यात प्रतीत केले आहेत. प्रारंभी ज्या शिबिका विद्यालयाचा निर्देश केला आहे ते अखेरीस कथानकाच्या सूत्रांत गोवले आहे. आपल्या वंशात अधिकार रहावा म्हणून लोक मुलींना शिकवू लागले, असे दर्शविले आहे. कादंबरीची अखेर कल्पनाप्रधान प्रसंगाने केली आहे. ताईच्या संस्थानातील सुधारणा अतिरंजित स्वरूपात झालेल्या दाखविल्यामुळे सामाजिक विचारांचा कादंबरीतील आशय परिणामकारक ठरला नाही.

हरिभाऊंचे कादंबरीलेखन

हरिभाऊंच्या कादंबरीलेखनास १८८५ पासून प्रारंभ झाला. १९०० सालापर्यंत त्यानी ' मधली स्थिती ' (१८८५), गणपतराव (१८८७-८८), ' पण लक्षात कोण घेतो ' (१८९०-९३), यशवंतराव (१८९२-९५), ' मी ' (१८९३-९५), ' जग हे असे आहे ' (१८९७-९९), या सहा सामाजिक कादंबऱ्या लिहिल्या. पुढे १९०० ते १९१७ पर्यंत ' भयंकर दिव्य ' (१९०१-०३), ' आजच ' (अपूर्ण १९०४-०६) ' मायेचा बाजार ' (१९१०-१२), आणि ' कर्मयोग ' (अपूर्ण, १९१३-१७), अशा आणखी कादंबऱ्या लिहिल्या.

हरिभाऊंच्या सामाजिक कादंबऱ्या म्हणजे त्यांच्या लेखनकालापूर्वीच्या अर्धशतकातील आपल्या समाजाचा इतिहासच होय. १८८८ सालापासून आगरकरांच्या सुधारकाने लोकांच्या पुरातन धर्मसमजुती, जुन्यापुराण्या रूढी, बालविवाह, विधवाविवाह, स्त्रीशिक्षण, पुनर्विवाह अशा अनेक सामाजिक विषयांवरील आपली मते मांडण्यास प्रारंभ केला होता. सामाजिक जीवनातील अनेक अन्यायासंबंधी प्रखर टीका निर्भीडपणे करणे हेच आगरकरांच्या सुधारकाचे ध्येय होते. या नवविचार परिवर्तनासंबंधी आगरकरांना प्रतिकूल टीकेस तोंडही द्यावे लागले. हरिभाऊ स्वतः सुधारणानुकूल मताचे होते. करमणुकीच्या पद्धतीने, मनोरंजक रीतीने, सुधारणेच्या विषयांचे ज्ञान समाजास देण्याचा हेतू त्यांच्या मनांत अनेक दिवस होता. अव्याहत वाचन, समाज जीवनाचे डोळस निरीक्षण, कानिटकर दांपत्यांचा सहवास या द्वारा हरिभाऊंचे सुधारणानुकूल विचार अधिक निश्चित झाले. १८९० च्या ऑक्टोबर महिन्यात ' करमणूक ' पत्र निघाले. यापूर्वीच आपल्या कादंबरीलेखनद्वारा हरिभाऊंनी आपले समाजसुधारणेचे विचार कादंबरीलेखनातून मांडण्यास प्रारंभ केला होताच. १८७९ साली शंकर मोरो रानडे यांच्या ' नाटचकथार्णवा'मुळे अद्भुत कादंबऱ्यास काहीसा आळा बसला. तरीही पुढील दहा वर्षे करमणुकीचा जन्म होईपर्यंत रेनॉल्डच्या कादंबऱ्यांच्या संस्काराने प्रेरित होऊन कित्येकांनी वस्तुस्थितिनिदर्शक कादंबऱ्या लिहिल्या. हरिभाऊंची पहिली कृती ' मधली स्थिती ' हिची प्रेरणाही रेनॉल्डसच्या ' मिस्ट्रीज ऑफ ओल्ड लंडन ' या कादंबरीमध्ये सांपडते; तत्पूर्वी त्याच लेखकाच्या ' मिस्ट्रीज ऑफ ओल्ड ' या धर्तीवर ' पुण्यग्रामरहस्य ' सारखी एखादी कृती प्रसिद्ध झाली होती. परंतु हरिभाऊंच्या पहिल्या कृतीतही वस्तुस्थितीचे यथार्थ चित्रण करण्याचे त्यांचे सामर्थ्य प्रतीत होते. मधल्या स्थितीचा भाग रेनॉल्डच्या आधारे लिहिला असला तथापि बाकी भाग स्वतंत्र आहे. हरिभाऊंना कादंबरीलेखनाची प्रेरणा या विशिष्ट रीतीने का झाली याचे कारण समजावून घेण्यासाठी तत्कालीन सुशिक्षितांच्या मनावर वाचनाचे कोणते संस्कार होत असत हे पाहणे आवश्यक आहे. या संबंधीची उपपत्ती वेणुताई पानसे आणि श्री. कृ. कोल्हटकर यांनी वेगवेगळ्या प्रकारे लावली आहे. वेणुताई पानसे म्हणतात[१] "**डेक्कन कॉलेजात असताना रेनॉल्डसच्या** ' *Mysteries of Old London* ' या कादंबरीचे आपण भाषांतर करावे अशी कल्पना हरिभाऊंच्या डोक्यात आली. इंग्रजी सुधारण्यास रेनॉल्डसचे वाचन करावे असे त्यावेळच्या सुशिक्षितांचे मत असे. विष्णुशास्त्री, प्रो. वासुदेवराव केळकर, विष्णुपंत मोडक वगैरे मंडळी भक्तीने रेनॉल्डसची पारायणे, करीत. त्यामुळे हरिभाऊंनीही रेनॉल्डसच्या कादंबऱ्या वाचल्या होत्या. ' Mysteries of Old London ' ही कादंबरी

१. वेणुताई पानसे, **हरि नारायण आपटे**, पृ. ६७





वाचल्यावर त्यांनी तिच्या एक दोन प्रकरणांचे भाषांतरसुद्धा केले.[१]"

हरिभाऊंच्या कादंबरीलेखनाचे उद्दिष्टही 'पुणे वैभवा'च्या ज्या अंकात त्यांची 'मधल्या स्थिती'चे प्रकरण प्रसिद्ध झाले त्याच अंकात 'कादंबऱ्यांचे आद्य उद्दिष्ट' या विषयावर हरिभाऊंनी लिहिलेल्या एका लेखात सापडते. कादंबऱ्यांचा उद्देश मनोरंजन करणे हा असला तरी त्याखेरीज गोड बोलून समाजाचे दोष दाखविणे व त्यास उन्नतीच्या मार्गावर नेणे हाही कादंबऱ्यांचा एक अत्यंत महत्त्वाचा उद्देश आहे असे मत त्यांनी स्पष्टपणे वाचकासमोर मांडले.[१] भाषांतर करता करता हरिभाऊंनी स्वतंत्र व्यक्तिरेखन सुरू केले. या कादंबरीतील अनेक व्यक्तींची चित्रे तत्कालीन समाजात हरिभाऊंना भेटलेल्या व्यक्तींच्या अनुरोधानेच हरिभाऊंनी चित्रित केली आहेत. तरीही त्यात एकरंगीपणा आला आहे. अधमपणा; दुष्टपणा, सौजन्य अशा कोणत्या तरी एका रंगाने हे चित्र रंगलेले असते.

सामाजिक विषयांचे निरुपण करीत असता हरिभाऊंनी मराठी कादंबरीच्या अंतरंगात अधिक वास्तवता आणली, यात शंका नाही. त्यांच्या कादंबऱ्यांचा प्रारंभ वास्तव प्रवृत्तीतून झाला असला तरी त्यांचे पर्यवसान मात्र एका विशिष्ट ध्येयवादी प्रवृत्तीत झाल्यावाचून राहात नाही. यामुळे हरिभाऊंचे एक नामांकित टीकाकार बापूजी मार्तंड आंबेकर यांनी असे दर्शविले आहे की, वास्तव आणि ध्येय यांचा समन्वयच हरिभाऊंच्या लेखनात घडून आला आहे. व्यक्तिचित्रणामध्ये पूर्वीच्या मानाने अधिक आविष्कारक्षमता आली असली तरी त्यांच्या कादंबऱ्यांचा मुख्य रोख समाजदर्शनाकडे आहे. त्यातील विविध व्यक्तिरेखा त्या त्या सामाजिक विचारांच्या कक्षाच साकार करीत असतात. या पात्रांच्या आचरणात, वागणुकीत, उद्गारात कित्येकदा मानवी स्वभावप्रवृत्तींचे दर्शन घडते; तथापि त्यात विकासशीलता क्वचितच आढळते. बहुधा या व्यक्तींचे चित्रण स्थितिशील असेच उतरते. हरिभाऊंच्या कादंबरीतील व्यक्ती या विशिष्ट स्वभावप्रवृत्तीच्या प्रतिमा असतात हेच खरे. मानवी स्वभावप्रवृत्तींची विविधता त्यात क्वचितच आढळते. सज्जन दुर्जनांच्या संघर्षाच्या कथातून तोच तो पणाही जाणवतो. यामुळे दुर्जनांचे व्यक्तिचित्रण एक ठशाचे बनते; ते कृत्रिम आणि कंटाळवाणे होते. या दुर्जनांच्या प्रतिमातूनही वैविध्य क्वचितच आढळते.

साध्यासुध्या कुटुंबवत्सल माणसांचे चित्रण हरिभाऊ अतिशय तन्मयतेनें करताना आढळतात; ही समरसता त्यांच्या व्यक्तिचित्रणात जिव्हाळा निर्माण करण्यास कारणीभूत झाली आहे; तत्कालीन समाजप्रवृत्तींचे दर्शन त्यांच्या कादंबरीतून सातत्याने घडते; हाच हरिभाऊंच्या लेखनाचा गाभा होय.

त्यांच्या 'पण लक्षात कोण घेतो' या कादंबरीतील यमू ही रूढीच्या दडपणाने कोमेजलेल्या तत्कालीन स्त्रीची एक प्रतिमा आहे. या कादंबरीत तिच्या स्वभावविकासाला वाव मिळालेला नाही; केशवपनाच्या अत्यंत कठोर रूढीचे दुष्परिणाम समाजाच्या नजरेस आणण्यासाठीच ही कादंबरी लिहिली आहे. हरिभाऊंच्या विविध कादंबऱ्यातील व्यक्ती या त्या काळातील समाजजीवनातील विचारप्रवाहांच्या प्रतिमा होत. यमू आणि शंकरमामंजी यांची चित्रेही प्रातिनिधिक आहेत. सुशिक्षितांचा संसार आणि तत्कालीन रूढ रहाणी यांच्या विरोधदर्शनाचे या कादंबरीतील चित्रण विलक्षण परिणामकारक उतरले आहे. वस्तुस्थितिचित्रणाचे हरिभाऊंचे सामर्थ्य या कादंबरीत सकस रीतीने प्रत्ययास येते.

'मधली स्थिती' या कादंबरीत हरिभाऊंनी दुर्व्यसनी व्यक्तींचे जे चित्र रेखाटले आहे तेही प्रत्यक्षात पाहिलेल्या वस्तुस्थितीचेच होय. पुण्यात शनीच्या पाराजवळ असलेल्या एका क्लबामध्ये काही सुखवस्तू मंडळी जमत, तेथे सर्व प्रकारच्या व्यसनांच्या धुंदीमध्ये ही मंडळी निमग्न असत. हरिभाऊंनी या क्लबातील परिस्थिती पाहिली होती. येथे घडणाऱ्या प्रत्यक्ष प्रकारांचीच हरिभाऊंनी रंगविलेली चित्रे 'मधली स्थिती' या कादंबरीच्या रूपाने साकार झाली आहेत. येथे जमणाऱ्या कित्येक व्यक्तींवर कल्पनेचा कुंचला फिरवून हरिभाऊंनी या कादंबरीतील भूमिका निर्माण केल्या आहेत. इंग्रजी शिकलेल्या लोकात त्यावेळी फैलावत

१. वेणूताई पानसे– हरि नारायण आपटे, पृ. ६८





असलेल्या मद्यपानाचाही आपल्याला परामर्श घेता यावा यासाठीच हरिभाऊंनी मद्यपानाचा विषय या कादंबरीत अंतर्भूत केला आहे. हरिभाऊंनी निरनिराळे स्वभावविशेष, भिन्नभिन्न रुची, वेगवेगळ्या प्रवृत्ती यांचे त्या त्या वर्गातील मासलेवाईक नमुने निर्माण केले आहेत. वस्तुस्थितीतील व्यक्तीवर आपल्या कल्पनेचे कलम फिरवून ती अधिक आकर्षक किंवा उठावदार होईल अशी योजना करूनच त्यांनी आपल्या कादंबरीतील भूमिकांची निर्मिती केली आहे. ' पण लक्षात कोण घेतो ' मधील बळवंतराव, यमुना व शंकरमामंजी; ' मधलीं स्थिति ' यातील विनायकराव व गोविंदराव; ' यशवंतराव खरे ' मधील श्रीधरपंत, त्यांच्या पत्नी व रा. ब. आडमुठे, ' मी ' मधील ताईचा नवरा व रावजी; ' मायेच्या बाजारा'तील दिगंबरपंत, कृष्णाजीपंत, अण्णासाहेब व पद्मा; ' भयंकर दिव्या ' मधील प्रो. डँडी, दादासाहेब, सदूनाना; कर्मयोगातील भाऊसाहेब व त्यांचे चिरंजीव वगैरे पात्रे खुद्द पुण्यातील निरनिराळ्या व्यक्तींची कल्पनामिश्रित चित्रे होत. ही वस्तुस्थिती इतक्या निकटत्वाने येथे प्रतिबिंबित झाली की, तत्कालीनांना त्यात अनेकदा आपले स्वतःचेच प्रतिबिंब आढळत असे. ' करमणूक' पत्रातून त्यांच्या कादंबऱ्या प्रसिद्ध होत असल्याने अंक निघण्याची तातडी सुरू झाली म्हणजे हरिभाऊंचे लेखन सुरू होई.

कादंबऱ्या नियमित रीतीने प्रकाशित व्हाव्यात यासाठी त्यांनी ' करमणूक' पत्र काढले. पण त्यातही प्रकाशनात पुष्कळदा शैथिल्य येई. अशारीतीने कादंबरीची प्रकरणे लिहीत राहिल्याने त्यांच्या बहुतेक कादंबऱ्यातून काही विशिष्ट दोष निर्माण होत. हरिभाऊंच्या कादंबऱ्यांच्या प्रकरणातील पूर्वापरसंबंध कित्येकदा शिथिल झाल्यासारखा वाटतो. प्रमाणबद्धता आणि आटोपशीरपणा यांचा अभावही याच कारणाने निर्माण झाला आहे. करमणुकीच्या अंकास जेवढा मजकूर आवश्यक असे त्याप्रमाणे कादंबरीच्या प्रकरणाची लांबी रुंदी अथवा आटोपशीर कथन होई. हरिभाऊंच्या लेखनातील प्रेरणा मुख्यत्वे समाजजीवनाचे दर्शन घडविण्याची आणि शक्य तो समाजाला प्रगती-पथाकडे नेण्याचीच असल्याने अनेकदा कादंबरीतील कलागुणाकडे त्यांचे दुर्लक्ष झालेले दिसते. आपण निर्मिलेल्या पात्रांशी ते संपूर्ण समरस होत आणि यामुळे त्यांच्या व्यक्तिदर्शनात उत्कटता, परिणाम-कारकता आणि वास्तविकता आल्याचे जाणवते. हरिभाऊ आपल्या पात्रांशी संपूर्ण समरस होत. हरिभाऊंनी श्री. काशीताई कानिटकर यांना लिहिलेल्या एका पत्रातील वर्णन त्यांची मनःस्थिती आणि त्यांच्या कलानिर्मितीची प्रक्रिया लक्षात घेण्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. ते म्हणतात : " ' पाडव्याला भेट ' ज्यावेळी लिहिली, त्यावेळी राधाबाई, कृष्णराव वगैरे मंडळी मला अगदी खरी अशी भासून त्यांच्या आनंदाबरोबर आनंद, शोका-बरोबर शोक याप्रमाणे माझ्या मनाचे तादात्म्य झाले. तिसरे प्रकरण लिहित असता मी कितीतरी वेळा लिहीत असलेला कागद पलीकडे सारून डोळ्यावाटे गालावर घळघळणारे अश्रु पुसण्या-करिता उपरणे घेतले असेल "[१] पात्रांशी तादात्म्य पावण्याची हातोटी ' पण लक्षात कोण घेतो ' मधील यमुनेत कळसास पोहोचली आहे.

बापूजी आंबेकर आणि हरिभाऊ यांच्यामध्ये केव्हाकेव्हा कादंबरीच्या रचनेसंबंधी चर्चा होई; त्यावेळी हरिभाऊ म्हणत : "कादंबरी संबंधात दोन महत्त्वाच्या गोष्टी म्हणजे तिचे नांव व पर्यवसान ह्या होत. पर्यवसानासंबंधात माझ्यासारखीच तारांबळ उडाली असल्याची कित्येक कादंबरीकारांची उदाह-रणे देता येण्यासारखी आहेत. तीच स्थिती नावा-संबंधी होय. पण माझ्या कादंबऱ्या करमणुकीत प्रसिद्ध झाल्यामुळे कादंबरीचे नांव मला आरंभीच ठरवावे लागे."[२] हरिभाऊंना पुष्कळदा आपल्या कादंबऱ्यांचे पर्यवसान ठरविण्यास उशीर लागे. पर्यवसान करण्याचे अनेक प्रकार त्यांना सुचत असत; परंतु त्यातील कोणते पत्करावयाचे याबद्दल त्यांचा निर्णय चटकन होऊ शकत नसे. त्यांच्या बहुतेक कादंबऱ्यांची पर्यवसाने अतिशय नीरस,

१. हरिभाऊंची पत्रे, पृ. १०२

२. वा. मा. आंबेकर– हरि नारायण आपटे, काही आठवणी व मनोरंजक प्रसंग, पृ. ११०





निरखानिरखपूर्वक लिहिलेली अशीच आढळतात. वाचकांच्या कल्पनाशक्तीवर हरिभाऊ कोणतीही गोष्ट सोपवावयास तयार नसतात, यामुळे पाल्हाळिक-पणाचा दोष कित्येक ठिकाणी निर्माण झाला आहे.

'पण लक्षात कोण घेतो' पासून 'मी' पर्यंत हरिभाऊंच्या सामाजिक कादंबऱ्यांचा विकास सतत होत राहिला; पुढे हा वैभवकाळ उतरत्या कळेस लागला परंतु बदलत्या जीवनप्रवाहावर भाष्य करण्याची त्यांची भूमिका १९०० नंतर लिहिलेल्या 'भयंकर दिव्य' (१९०१-०३), 'मायेचा बाजार' (१९१०-१२), कर्मयोग (१९१३-१७) या कादंबऱ्यातूनही कायम राहिली आहे.

हरिभाऊंचा सामाजिक सुधारणेविषयीचा प्रगती-शील दृष्टिकोण 'गणपतराव' 'भावानंद' 'शिव-रामपंत' यासारख्या अनेक भूमिकातून व्यक्त झाला आहे. समाजवास्तवाचे जितके प्रभावी दर्शन हरिभाऊंनी आपल्या कादंबऱ्यातून घडविले तितके त्यांच्यापूर्वीच्या आणि नंतरच्याही लेखकांना क्वचितच घडविता आले. हरिभाऊंच्या कादंबरी-लेखनातील हा एक अत्यंत महत्वाचा पैलू होय. हरिभाऊंच्या कादंबऱ्यांतून मध्यमवर्गाच्या जीवनाचे चित्रण आलेले आहे विशेषतः तत्कालीन ब्राह्मण-वर्गाच्या परंपरागत विचारप्रणालीवर केलेली ती एक टीकाच होय, असे म्हणता येईल.

आगरकर गोखले यांसारख्या सुधारकाग्रणींच्या विचारांचा संस्कार हरिभाऊंच्या मनावर झाला होता. या बुद्धिवादाने त्यांचे विचारविश्व संस्कारित झाले होते. या बुद्धिवादाचे सूत्र हरिभाऊंनी आपल्या कादंबरीलेखनात गोवले आहे.

त्यांनी आपल्या कादंबऱ्यांस 'आजकालच्या गोष्टी' असे नामाभिधान दिले आहे. तत्का-लीन समाजजीवनाचे प्रत्ययकारी चित्रण त्यात आले आहे. कित्येक मुख्य पात्रांच्या जीवनकथा त्यांनी पुढील कादंबऱ्यात चालू ठेवली. बदलत्या समाजजीवनाची चित्रणे, नव्या पिढीचे विचार, जुन्या नव्याचे सतत होणारे संघर्ष त्यांच्या 'मायेचा बाजार', 'कर्मयोग' या अखेरच्या कादंबऱ्यातही जिवंतपणे चित्रित झाले. 'कर्मयोग' ही हरिभाऊंची अखेरची कादंबरी होय. सामाजिक विरुद्ध राजकीय सुधारणा हा त्या काळात सतत चर्चिला जाणारा एक प्रश्न यात प्रतिबिंबित झाला आहे. गणपत-रावाचा पुत्र चंद्रशेखर हा कादंबरीचा नायक आहे. त्याच्याच कर्मयोगाचे वर्णन हरिभाऊंनी यात केलेले आहे. धर्मश्रद्धेला कर्मश्रद्धेची जोड मिळाल्यावाचून समाजसेवेचे व्रत पार पाडणे शक्य होत नाही, असे हरिभाऊंनी सूचित केले आहे. चंद्रशेखरास स्वामी अद्वैतानंदाचा हा विचार पटला त्यामुळे त्याचे पूर्वीचे नास्तिक विचार बदलले असे हरिभाऊंनी दाखविले आहे; परंतु चंद्रशेखराने पुढे कोणते समाजकार्य केले, हे पुरेसे स्पष्ट झाले नाही; अपूर्ण अवस्थेतच कादंबरी समाप्त झाली.

हरिभाऊंच्या अखेर अखेरच्या कादंबऱ्यांतून व्यक्तिचित्रणाची उत्कटता लोप पावली. घटना-प्राधान्य वाढले; कथानकाच्या रचनेतून पूर्वीही जाणावणारे शैथिल्य वाढू लागले. कादंबरीची आकृति अधिकाधिक विस्कळित होऊ लागली.

कथानकात विखुरलेले विचारप्रवाह मूळ कथा-नकाशी एकजीव होऊ शकले नाहीत. 'पण लक्षात कोण घेतो' 'यशवंतराव खरे' 'गणपतराव' या कथात प्रारंभीच्या कादंबऱ्याइतक्या प्रभावी व्यक्तिरेखा नंतरच्या क्वचितच आढळतात. हे सारे मान्य करूनही असे म्हणावे लागते की हरिभाऊंच्या लेखनाने मराठी कादंबरीच्या विकासात महत्त्वाची भर घातली. वास्तवाचे प्रत्ययकारी चित्रण, उठाव-दार आणि स्वाभाविक व्यक्तिचित्रण, समाज-वास्तवाचे प्रभावी आणि प्रत्ययकारी दर्शन या गुणांनी तिने आपली प्रतिष्ठा मराठी कादंबरीच्या क्षेत्रात प्रस्थापित केली.

या दृष्टीने विचार केल्यास १८८५ ते १९२० पर्यन्तच्या कालखंडास 'हरिभाऊंचे युग' असे नामाभिधान देणे यथार्थ ठरते.





डॉ. वा. दा. गाडगीळ

श्रीज्ञानेश्वराचे यथार्थ दर्शन

'ज्ञानेश्वर' व 'ज्ञानेश्वरी' यासंबंधी मराठीत विपुल साहित्य निर्माण झाले आहे. त्यात मी यत्किंचितही भर घालू शकणार नाही. तसेच ज्ञानेश्वरी हा 'ग्रंथराज' आहे, श्रीमद्‌भगवत्‌गीतेचे भाषांतर म्हणून 'ज्ञानेश्वरी'चे महत्त्व नाही; तर 'गीते'पेक्षा थोडा ज्यास्तच 'ज्ञानेश्वरी' हा स्वतंत्र ग्रंथ म्हणूनही फार महत्त्वाचा आहे ! त्याच प्रमाणे ज्ञानेश्वर ही व्यक्तीही असामान्य बुद्धीची प्रतिभासंपन्न होती यातही संशय नाही. ज्ञानेश्वर महाराजांची महात्मता मान्य करूनही ते मनुष्य होते, हेच मला सांगावयाचे आहे. सात आठशे वर्षापासून ज्ञानेश्वरासंबंधी विचार चालू असताही माझ्या मते आम्हास ज्ञानेश्वराचे यथार्थ दर्शन झालेले नाही. काही जण त्यांना भक्तिमार्गी वारकरी पंथाचे संस्थापक मानतात, तर काही विद्वान त्याना ज्ञानमार्गी जीवन्मुक्त होते, असे मानतात. काहीजण त्याना कर्ममार्गी मानून प्रवृत्तिमार्गी मानतात. नुकतेच रेडियोवर त्यांचे युवावाणीत पहिला बंडखोर म्हणूनही वर्णन केलेले ऐकले. स्वतः त्यानी जे ग्रंथ लिहिले आहेत त्यात व, ज्ञानेश्वरीत काही ठिकाणी बराच पाल्हाळ आहे पण ते स्वतःसंबंधी मात्र चकार शब्द काढीत नाहीत; ते जसे 'मराठी' भाषेचा अभिमान दाखवून "ऐसी अक्षरे मेळवून जे अमृताते पैजा जिंके" अशी भावार्थदीपिका लिहीन ही जशी स्पष्ट प्रतिज्ञा करतात तसे प्रसंग आला असताही मी कर्ममार्गी आहे, भक्तिमार्गी आहे अथवा ज्ञानमार्गी आहे तसेच मी योगाच्याही नादी लागलो आहे हे सत्य असूनही सांगत नाहीत. ज्ञानेश्वर हे वारकरी पंथाचा पाया रचण्यात सामील असतील हे कोणासच सिद्ध करता येत नाही ते भक्तिमार्गी असणे शक्य नव्हते कारण त्यांनी अमृतानुभवात जे ज्ञान प्रकट केले आहे त्याकडे पहाता, ते पंढरीचे वारकरी बनणे शक्य नाही; नामदेवांनी त्याना बळेच वारकरी पंथात ओढले आहे व हरिपाठाचे अभंग व गाथेतील विहरिण्या ह्या त्यांच्या नावाने कोणीतरी लिहिल्या असल्या पाहिजेत असे वाटते. कै. न. चिं. केळकरांनीही हेच मत प्रकट केले आहे. ज्ञानेश्वरीत भक्तीसंबंधी जे विवरण केले आहे ते गीतेच्या अनुसंधानाने आले आहे. ज्ञानेश्वर हे जसे भक्तिमार्गी नव्हते, तसेच ते केवळ ज्ञानोपासकही नव्हते. त्यांनी भगवद्‌गीतेच्या अनुसंधानाने अद्वैत शंकराचार्यांचे विवरण केले आहे. एवढे खरे की ते भक्तीपेक्षा 'ज्ञाना'स अर्थात् अद्वैतवेदान्त ज्ञानास फार महत्त्व देतात, हे स्पष्ट आहे पण ते केवळ ज्ञानी; जीवन्मुक्त असे नव्हते. तिसरे मत ज्ञानेश्वर हे कर्मयोगी होते. एवढेच नव्हे तर प्रा. न. र. फाटकांच्या मते ते देशोद्धारक कर्ममार्गी होते.

आधुनिक विद्वान गीतेत प्रतिपादलेले कर्म, देश व समाजोन्नती साठी केलेल्या प्रयत्नास 'कर्म' समजतात, वस्तुतः 'गीते' स व ज्ञानेश्वरासही 'कर्म' शब्दाने सामाजिक अथवा राजकीय स्वातंत्र्याप्रीत्यर्थचा अर्थ अभिप्रेत नाही. 'गीतेत' कर्माचे विवरण आहे. ते यज्ञयागादि कर्मे अथवा धार्मिक वर्णाश्रम विहित कर्मे यास उद्देशून आहे. गीतेस व, ज्ञानेश्वरासही 'राजकारण' व 'समाजकारण' या कल्पनाच नव्हत्या. प्रा. फाटक आपल्या पुस्तकात म्हणतात (पृ. २२) :

"ज्ञानदेवानी गीतेवर टीका लिहिताना कर्म योगाचे विवरण इतके ठासून केले आहे की ते निवृत्तिमार्गी होते का प्रवृत्तिमार्गी होते हा प्रश्नच उद्‌भवत नाही : ते प्रवृत्ति मार्गीच होते !" हा फाटकांचा सिद्धान्त पण दोन्हीही सत्य नसल्याचे ज्ञानेश्वरी वाचकांना आढळून येईल. त्यानी कर्ममार्गाचे अगदी थोडक्यात निरूपण केले आहे. गीतेचे अध्याय तीन व चार यावर ज्ञानेश्वरांच्या





ओव्या अगदी थोड्या आहेत; व त्यानी निवृत्ति मार्गाचेच गोडवे सर्व ज्ञानेश्वरीभर गायलेले आहेत; व स्वतः त्यानी अल्प वयात जिवंत समाधी घेऊन आपला निवृत्तिमार्गच सर्व जगास दाखविला आहे. !

'ज्ञानेश्वर' हे देशोद्धारक कर्ममार्गी होते हे सिद्ध करण्यासाठी आपल्या "ज्ञानेश्वर व ज्ञानेश्वरी" या पुस्तकात पृ. ५ वर जे लिहितात ते उद्धृत करणे मनोरंजक होईल म्हणून तो मोठा उताराही मी देतो, ते म्हणतात :

"शास्त्राभ्यासाला लागणारी स्वस्थता नाही. कोणाकडून आपल्या मनातील संशय फेडून घ्यावा तर, पंडितवर्ग ठिकाणावर नाही. एखाद्या देवस्थानी निवांत चिंतन करावे म्हटले तर त्यांच्या जागी मशीदी उभ्या झालेल्या ! ज्ञानेश्वर आपल्या मराठी गीताभाष्यात तीर्थयात्रा नकोत, व्रतवैकल्ये नकोत अशी घोषणा जागोजागी करतात (?) याचे कारण उघड आहे. तीर्थक्षेत्रे इस्लामच्या धुमाकुळीने नष्ट झालेली. मंदिरे भंगलेली. क्षेत्रातील अग्रहार-भूमीचे उत्पन्न खाऊन जुन्या शास्त्राचे अध्ययन अध्यापन करणारा विद्वानांचा वर्ग देशोधडीस लागलेला. पुनः सुरक्षितता नाही अशा बहुविध अडचणीने भांबावून कोलमडू पाहणाऱ्या बुद्धीस स्थैर्य पुरवून कर्तृत्वक्षम करण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी गीतेवर टीका लिहिली असून तिच्या प्रेरणेने पुढे नामदेवानी लोकसंघटना केली अशी **इतिहासाची साक्ष आहे.**"

उतारा मोठा असला तरी मनोरंजक नाही का ? जी स्थिती ज्ञानेश्वर काली मुळीच नव्हती. ज्ञानेश्वर काली मुसलमान दक्षिणेत आलेच नव्हते. उलट

तेथे यदुवंश विलासु ।
जो सकळ कळा निवासू ।
न्यायाते पोषी क्षितिपु । श्रीरामचंद्र ॥

स्वतः ज्ञानेश्वर न्यायाते पोषी क्षितिपु असे म्हणतात आणि प्रा. फाटक म्हणतात त्याकाळी सुरक्षितता नव्हती हे वस्तुतः ज्ञानेश्वरकाली मुसलमानांचे राज्यच नव्हते तर तीर्थक्षेत्रे मोडिली आणि मंदिराच्या जागी मशिदी झाल्या त्या १२ व्यात नव्हे तर १६ व्या शतकात, आणि समर्थ रामदासानीच त्यास वाचा फोडली ! ते रामदासांचे राजकारण प्रा. फाटक त्याच्यापासून हिसकावून ज्ञानेश्वराच्या गळ्यात बांधीत आहेत !

भारतात काय अथवा आपल्या महाराष्ट्रातही १९ व्या शतकापर्यंत वरिष्ठ बुद्धिवान वर्गातही 'इह' लोकापेक्षा परलोकाविषयीच ज्यास्त चिंता वाटत होती 'इह लोक' व संसार कसा तरी होईल पण मेल्यावर पुढे आपली गती काय ? म्हणून येथील सुखापेक्षा परलोक प्राप्तीसाठी व तेथील सुखासाठी देव देवतार्चन, कुलदेवतेचे आराधन असे प्रत्येकाचे वेगळे वेगळे होत गेले.

अगोदर आपल्या वर्णाश्रमाची रचनाच निरनिराळ्या जाती व त्यांचे निरनिराळे धार्मिक विधी अर्थात ते पारलौकिक कल्याणासाठीच करावयाचे असे धर्मशास्त्र सांगते म्हणजे आमच्यात निवृत्तीचाच बडेजाव ज्यास्त होऊ लागला ! काही तरी उपासना करून आपला आपण पारलौकिक उद्धार करून घेतला पाहिजे ! आपल्या एकटयाच्याच उद्धाराची काळजी आपण करावी, दुसऱ्याची पंचाईत आपणास कशास ? हीच वृत्ती हिंदू समाजाची, उच्चबुद्धिमान म्हणविणारांची होती व त्यांचेच अनुकरण सर्व-सामान्य लोक करीत होते. म्हणूनच नानापंथ यज्ञयागादिपासून अद्वैती, संन्यासी, बौद्ध, जैन, मानभाव, लिंगायत, गाणपत्य, नाथपंथी, शाक्त इ. इ. अनेक पंथ केवळ पारलौकिक उद्धाराचाच मार्ग दाखवीत व त्या त्या वेगवेगळ्या उपासना सांगत. एकोणिसाव्या शतकापर्यंत हीच स्थिती होती व त्यास ज्ञानेश्वरही अपवाद नव्हते. ज्ञानेश्वरीत शब्दसंपदा अत्यंत दिपविणारी आहे. पण 'विचार' संपदा 'गीते'स धरूनच. अद्वैत आत्मा व ब्रह्म मानणारे व जीव-शिवैक्य व पारलौकिक मोक्ष या जुन्या विचारापेक्षा ज्ञानेश्वरीत नवे स्वतंत्र विचार नाहीत.

वारकरी पंथ सामुदायिक भजन करीत असला तरी त्यातील प्रत्येक वारकरी विठोबाची अनन्य भक्ती करून स्वतःचाच उद्धार करून घ्यावा हीच इच्छा करतो.

'ज्ञानेश्वर' निःसंशय अद्वैतवेदांती असले तरी नाथपंथी होते. निवृत्तीस गुरू मानणारे होते व त्याच





पंथातील हठयोगादि क्रिया करणारेच असले पाहिजेत. आणि त्यांची ही हटयोगाची आसक्ती ते लपवून ठेवू शकले नाहीत. आपल्या भावार्थदीपिकेतही गीतेच्या सहाव्या अध्यायातील योग शब्दाचे विवरण करताना श्रीकृष्णाला अज्ञात असलेली कुंडलिनी ९५ ओव्या लिहून तिचे सामर्थ्य त्यांनी वर्णन केले आहे. सहाव्या अध्यायाच्या टीकेत योगासंबंधी आणखीही पुष्कळ ओव्या आहेत. खात्रीने श्रीकृष्णाच्या मनात हा हटयोग असेल असे म्हणता येणार नाही. कै. केशवराव छापखाने यानी आपल्या 'स्वाध्याय ज्ञानेश्वरी' नामक पुस्तकात योगशास्त्रातील सोळा कलांचा अन्वय ज्ञानेश्वरीच्या ओव्यातून उत्तम दाखविला आहे.

१ "तो अमृत रस इतर देहभागात शिरतो. ओवी २४८

२ प्राणातही मिसळतो. २४८

३ देहाला ज्योती व धातुरसाची कांती येते. २४५ ते २५३

४ सर्व शरीर नवीन होते. २६१ ते २६५

५ काही सिद्धी येतात. २६७ ते २७०

असे त्यानी तीस प्रकारच्या सिद्धी मिळणाऱ्या ओव्या ज्ञानेश्वरीतून काढून दाखविल्या आहेत, तात्पर्य, ज्ञानेश्वर भक्ति, कर्म अथवा ज्ञान यापेक्षा अनेक पटीने योगासक्त होते ! हे सिद्ध करता येईल त्याना योगमार्गाने प्राप्त होणाऱ्या सिद्धी किती प्राप्त झाल्या होत्या, हे सांगता येणार नाही. कारण तसे चमत्कार त्यानी दाखविले नाहीत.

रेड्याकडून वेद वदविला अथवा भिंत चालविली ह्या दंतकथा विश्वसनीय नाहीत. योगसिद्धी म्हणजे अंगकांती वाढणे. कुंडलिनी जागृतीचे चमत्कार जे त्यानी वर्णिले आहेत, ते त्यानी कधीच दाखविले नाहीत.

ते स्वतः जे ओव्यातून वर्णितात ते देहावर नवी कांती उत्पन्न करणारे अथवा योगाने निरनिराळी रूपे घेणे इत्यादि गप्पा ऐकू येतात, व स्वतः ज्ञानेश्वर यावर विश्वास ठेवणारेही दिसतात. वाटेल त्या गप्पावर बुद्धिवानांचाही विश्वास बसणारा तो काळ होता; व अद्यापही बहुसंख्य हिंदू मन प्रचितीशिवाय वाटेल त्या गप्पावर विश्वास ठेवण्यास सहज तयार होतात. आमच्या सर्व तत्त्वज्ञानांचे सिद्धान्त टेस्ट ट्यूबपेक्षा दृष्टान्ताने आम्हास सिद्ध करता येतात !

"भगवन्तानी 'वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृण्हाति' या दृष्टान्ताने पुनर्जन्म इतका सिद्ध केला की आज हजारो वर्षे आम्ही त्यावर खुशाल विश्वास ठेवतो.

तात्पर्य, ज्ञानेश्वर जरी अद्वैतज्ञानी असले तरी योगसिद्धीच्या नादी लागले होते; आणि ते योगासने कदाचित करीतही असतील. पण प्राणायामाने समाधी साधण्याचे प्रयोग ते हटकून करीत असले पाहिजेत. कुंडलिनी जागृत करणे व समाधीचा आनंद भोगणे हेच त्यांचे जिवित ध्येय होते हे निश्चित. वस्तुतः भगवन्तानी व श्री शंकराचार्यांनीही या योगसिद्धीच्या नादी लागणाऱ्यांना अज्ञानात काढले आहे, व तेच खरे आहे. पण ज्ञानी, व बुद्धिवान मनुष्येही भलत्याच नादी लागलेली कधी कधी दिसतात. त्याची पुष्कळ उदाहरणे देता येतील पण सध्या मला जे दिसते ते सांगतो. श्री. वनहट्टी हे अत्यंत बुद्धिमान, व बुद्धिवादीच गृहस्थ आहेत; पण सध्या वृद्धापकाळी ते जुन्यातल्या जुन्या शब्दांची ज्ञानेश्वरी तयार करण्यात गुंतले आहेत ! त्यासाठी त्यानी मोठे ऑफीस उघडले आहे. जुन्यातल्या जुन्या शब्दांची ज्ञानेश्वरी तयार झाली म्हणजे त्यातून कोणची किमया निघणार आहे हे त्यांचे त्यानाच ठाऊक ?

'ज्ञानेश्वर' हा अत्यंत देदीप्यमान व तेजस्वी दिवा आहे. पण या दिव्याखालीही अंधार आहे ! योगसिद्धीच्या नादी लागणे हा तर अंधार आहेच पण काही कारण नसताना त्यानी ऐन तरुणपणी जिवंत समाधी घेणे हा फार मोठा अंधार आहे.

ज्ञानी मनुष्यानी जिवंत समाधी का घेतली असेल याचा तर्क करावयाचा म्हणजे असे म्हणावे लागते की ते कोणच्या तरी भ्रांत आशेने मोहित झाले असले पाहिजेत. वाचकांना माझ्यासारख्यांनी त्यांच्या समाधीबद्दल विचार करणे हे अविचाराचे





वाटेल. अशा महान संताचा दोष दाखविणे हा मोठा गुन्हा आहे. म्हणून यासंबंधी अप्रियता पत्करूनही मला विचार करावासा वाटतो की, रामचंद्रासारख्या देवत्व पावलेल्याचेही दोष आम्ही पहातो, त्याने आपल्या गरोदर स्त्रीचा निष्कारण त्याग केला हा रामाचा दोषच होता; श्रीकृष्णाचे दोष तर पुष्कळच होते मग ज्ञानेश्वरासंबंधीही दोष पहाणे हा गुन्हा कसा ठरतो. आमच्या आर्यसंस्कृतीने आत्महत्या हे पाप गणलेले आहे. शेकडो ज्ञानी ऋषिमुनी होऊन गेले पण जिवंत समाधि कोणीच घेतल्याचे ऐकिवात नाही. मग ज्ञानेश्वरांच्याच डोक्यात ही कल्पना का यावी ? जिवंत समाधी ही जाणूनबुजून केलेली आत्महत्त्याच आहे.

महाराष्ट्रात तीन आमहत्या झाल्या. टिळकपुत्र श्रीधर यानी रेल्वेखाली पडून आत्महत्या केली, ती तामसी आत्महत्त्या; साने गुरुजींनी झोपेच्या गोळ्या घेऊन आत्महत्त्या केली, ती राजसी आत्महत्त्या; व ज्ञानेश्वराने जिवंत समाधी घेतली ही फारतर सात्त्विकी आत्महत्त्या म्हणता येईल पण ती आत्महत्त्याच !

अशा ऐन तारुण्यात व जीवन्मुक्त होण्याइतपत आत्मज्ञान ज्याने संपादन केले होते. अशा स्थितीत ते जर जिवंत राहिले असते तर समाजास त्यांचा कितीतरी उपयोग झाला असता; त्यांच्या गुरुनी— निवृत्तींने त्याना या कृत्यापासून परावृत्त करण्याचा प्रयत्न केलाच असला पाहिजे ! पण त्यानी गुरूचेही ऐकले नसावे ! ज्ञानेश्वरांना संसाराच्या काळज्या नव्हत्याच. पुराण सांगून त्यांचा निर्वाह उत्तम रीतीने चालू रहाण्यास हरकत नव्हती मग त्यानी जिवंत समाधी का घ्यावी ? अर्थात असा तर्क करावा लागतो की समाधीने आपला प्राण जाईल ही कल्पना त्याना नसली पाहिजे ! फार तर देह जाईल, व तो गेलेलाच बरा ! कारण आत्मानंद भोगण्यास देहाचाच मोठा अडथळा आहे ! असा मूर्खपणाचा उपदेश आम्ही अद्यापपर्यंत ऐकतोच आहो. प्राणायामाने आत्मा ब्रम्हांडी नेऊन जें समाधीसुख मिळते व जे स्वानंदसुख भोगण्यास मिळते त्याची बरोबरी कशातच नाही. असल्या गप्पा योगसमाधीसंबंधी नाथपंथात फार चालत असत, व अद्यापही चालतात. जिवंत समाधी घेण्यात शरीर गेले तरी, आत्मानंद आपण अक्षय्य भोगू या मोहात ज्ञानेश्वरासारखा ज्ञानी मनुष्य सांपडला असावा म्हणूनच त्यांनी जिवंत समाधी घेण्याचे पाप केले !

तात्पर्य, ज्ञानेश्वराचे यथार्थ दर्शन म्हणजे या असामान्य प्रतिभेच्या कवीने अद्वैतज्ञान संपादिले, पण कर्म, भक्ति व ज्ञान या सर्वांपेक्षा, भावनाविवश होऊन त्यांनी योगसिद्धीच्या नादी लागून अकाली मृत्यु ओढवून घेतला ! व समाजाचे नुकसान केले असेच म्हणावे लागेल.





श्री. बाबूराव चंदावार

लोकशाहीची अभिव्यक्ति : एक चिंतन

– १ –

स्वास्थ्यलाभासाठी प्रथम रोगाचे निदान व्हावे लागते. निदानानंतर केलेला उपायच सार्थकीही लागतो. म्हणजे योग्य निदानाशिवाय केलेला उपाय निरर्थक ठरतो त्याने स्वास्थ्यलाभ होत नाही. लोकशाहीच्या बाबतीतही असेच झाले आहे. लोकशाहीचे स्वास्थ्य बिघडले आहे असे म्हटले जाते. म्हणून उपायांचा सतत विचार केला जातो पण स्वास्थ्य बिघडण्याचे कारण मात्र नीटपणे शोधले जात नाही. त्यामुळे लोकशाहीला स्वास्थ्य-लाभ होत नाहीच. शिवाय केले जाणारे उपाय निरर्थक ठरतात.

वस्तुतः लोकशाहीच्या अभिव्यक्तीचा विचार कमी केला जातो. म्हणजे लोकशाही जशी अभिव्यक्त व्हावी असे मानले जाते, तशी ती होत नाही. याकडे लक्षच दिले जात नाही. लोकमतातून लोकशाही अभिव्यक्त व्हावी असे मानले जाते. पण लोकमताऐवजी बहुमताने लोकशाही अभिव्यक्त केली जाते. लोकमत आणि बहुमत यांत खूप अंतर आहे. म्हणून लोकमताची लोकशाही व बहुमताची लोकशाही यातही अंतर आहे. लोकमत आणि बहुमत यातले अंतर सामान्य स्वरूपाचे नाही, तर हे अंतर गुणधर्माचे आहे. लोकमताचा गुणधर्म आणि बहुमताचा गुणधर्म परस्पराहून नुसते भिन्न नाहीत. तर परस्परांना छेदणारेही आहेत म्हणून या दोहोंत द्वंद्व आहे. बहुमताचा गुणधर्म संस्कारित आहे. लोकमताचा गुणधर्म उपजत आहे. तेव्हा, उपजत गुणधर्माची लोकशाही अभिव्यक्त झाल्यास तिच्या स्वास्थ्याचा प्रश्न निर्माण होत नाही. पण संस्कारित गुणधर्माने अभिव्यक्त झालेल्या लोकशाहीच्या स्वास्थ्याचा प्रश्न निर्माण होऊ शकतो. भारतीय लोकशाहीच्या स्वास्थ्याचा प्रश्न ती संस्कारित गुणधर्माने अभिव्यक्त झाल्यामुळे निर्माण झाला आहे.

– २ –

उपजत लोकमत व संस्कारित बहुमत या दोन बाबी सध्याच्या स्थितीत अत्यंत महत्त्वाच्या आहेत. महत्त्वाच्या यासाठी की, यांतून कोणत्या एका गोष्टीची निवड केली असता स्वस्थ लोकशाही लाभेल हे ठरायचे आहे. लोकमत हे लोकमतच असते, ते बहुमत असू शकत नाही. आणि जे बहुमत आहे ते लोकमत असू शकत नाही. लोकशाही लोकमतातून अभिव्यक्त व्हायची म्हणजे ती बहुमताची अथवा अल्प मताची नसावी हे गृहीतच धरले गेले पाहिजे. म्हणून लोकशाहीचे लोकमत म्हणजे काय असा प्रश्न या बाबतीत निर्माण होतो. लोकशाहीचे लोकमत म्हणजे सर्वसंमति होय. पण सर्वसंमति म्हणजे मूढमति नव्हे. कारण, सर्वसंमति ही अधिक जागृत अवस्था आहे. लोकशाही (व्यवस्थे)ची सर्वमान्यता ही मूढतेची असू शकत नाही. या व्यवस्थेत सर्वांच्या हितरक्षणाची जाणीव ओतप्रोत असावी लागते. त्याशिवाय सर्वसंमति ही उपजत मती असू शकणार नाही.

सर्वहितदक्ष नीती सर्वसंमतीचा वास्तविक आधार असतो. या आधाराला मतभिन्नतेचा उपद्रव होऊ शकत नाही. कारण, मतभिन्नता सर्वहितदक्षतेपासून भिन्न असू शकत नाही. म्हणून या दृष्टीने भिन्नमत लोकशाहीचा गुणच ठरतो. पण सर्वहितदक्ष असतो म्हणून तो लोकशाहीला उपद्रवकारी नसतो.

उपजत लोकमत लोकशाहीला आस्थेवाईकच असते. म्हणून हे लोकमत लोकशाहीच्या व्यवस्थेत प्रत्यक्षपणे सहभागी तत्त्व म्हणून नांदत असते. लोकमत लोकशाहीचे सहभागी तत्त्व असते तेव्हा त्याच्या विभागणीची शक्यता नसते, व प्रयोजनही नसते. कारण, अशा विभागणीतून लोकमताचा शक्तिक्षय होतो. अर्थात सहभागी तत्त्व हे शक्तिमान तत्त्वही आहे. शक्ति मतविभागणीतून निर्माण होत नाही; म्हणून लोकमताची शक्ति मतविभागणीमुळेच





निर्माण होत नाही. बहुमत अथवा अल्पमत म्हणजे मतविभाजन आहे. तेव्हा, यात शक्ति संभवत नाही. पण मतविभाजनात शक्ति असल्याचा भ्रम मात्र असतो. मतविभाजनाच्या प्रक्रियेतूनच संस्कारित बहुमत निर्माण केले जाते. या बहुमताला लोकशाहीच्या सहभागी तत्त्वाची योग्यता प्राप्त होत नसते. कारण मतविभाजनाने सहभागीतत्त्व नाहीसे केले जाते. म्हणून मतविभाजन हेच (लोकशाहीच्या) सहभागीतत्त्वाच्या विपरीत आहे. अर्थात मतविभाजनाच्या संस्कारातून निर्माण झालेल्या बहुमताला लोकशाहीचा आकार कधीच आला नाही, व तसा आकार येणे संभवतही नाही. म्हणून संस्कारित बहुमत लोकशाही निर्माण करण्यास उपयोगी नाही.

— ३ —

उपजत लोकमत हे लोकशाहीचे सहभागी तत्त्व आहे. म्हणून लोकशाहीची अंतिमस्थिती या लोकमतानुसार बनते. यालाच लोकाभिक्रम म्हणावयाचे. उपजत लोकमत म्हणजे लोकशाहीत आवश्यक असलेला लोकांचा अभिक्रम. हा अभिक्रम म्हणजेच लोकशाही आकाराला आणण्याची प्रक्रिया होय. या प्रक्रियेची सुरुवात विधिमंडळांतून होत नाही. तर लोकजीवनांतून होते. लोकजीवनातला लोकाभिक्रम जितका जागृत तितकीच लोकशाही आकाराला येत असल्याची हमी अधिक. लोकशाहीची हमी लोकाभिक्रमावरच अवलंबून आहे. म्हणून लोकशाही लोकाभिक्रमानेच आकाराला येते हे मान्य झाले पाहिजे. लोकशाहीचे वैधानिक स्वरूप औपचारिकतेतून निर्माण होते. निवडणुका, विधिमंडळ, मंत्रिमंडळ, शासनयंत्रणा अशा औपचारिकतेतून लोकाभिक्रमाला प्रोत्साहन मिळत नाही. असा आजपर्यंतचा अनुभव आहे. म्हणून औपचारिक लोकशाहीच आकाराला येताना दिसते. प्रत्यक्ष लोकशाही पुसटशीही दिसेनाशी होते. तेव्हा, लोकशाहीचे वैधानिक स्वरूप निव्वळ औपचारिक असल्यामुळे हिच्या भवाची शक्यताच उरलेली नाही. कारण, लोकशाही व्यवस्थेत लोकांना सहभागी करून घेण्याची पात्रताच या औपचारिकतेत नाही. तेव्हा, औपचारिक लोकशाहीला म्हणजेच संसदीय लोकशाहीला नवा पर्याय उभा केला पाहिजे. कारण, संसदीय पद्धतीतून लोकशाही व्यवस्थेत लोक प्रत्यक्षपणे सहभागी होऊ शकतील अशी स्थिती उरली नाही. अर्थात संसदीय पद्धतीला अजून तशी पात्रताच आली नाही व येणारही नाही. म्हणून लोकशाही व्यवस्थेत, तिच्या निर्माण व संरक्षणात लोक सहभागी होतील असा नवा पर्याय निर्माण करणे अनिवार्य झाले आहे. हे शक्य न झाल्यास भारतीय समाज स्वतःचे स्वातंत्र्य गमावून बसेल.

— ४ —

(अ) लोकशाहीच्या संसदीय पद्धतीला पर्याय कोणता असा प्रश्न आहे. अर्थात संसदीय पद्धतीच्या अपयशातून हा प्रश्न निर्माण झालेला असला तरी तो कोणत्यातरी पद्धतीचा पुरस्कार करण्यासाठी नाही. अर्थात लोकांचे सहभागीतत्त्व ज्यात ओतप्रोत आहे अशा पद्धतीच्या शोधासाठी हा प्रश्न आहे. म्हणजे लोकशाहीतला लोक आलोकित (प्रकाशित) व्हावा. तो आलोकित झाला नाही तर लोकशाहीच्या चौकटीत गुलामीची प्रतिमा शोभायमान होईल. तेव्हा, नुसत्या चौकटीचे महत्त्व नसून चौकटीत कोणती प्रतिमा विराजमान झाली आहे, त्यावरून चौकटीचे महत्त्व मान्य होणार आहे. म्हणून लोकशाहीच्या चौकटीत गुलामीचीच प्रतिमा आकारणार असल्यास चौकटीसह प्रतिमा भिरकावली पाहिजे. अर्थात ती भिरकावताना लोकशाहीच भिरकावली जात नाही ना हे पाहिले पाहिजे; म्हणजे संसदीय पद्धतीला पर्याय शोधला पाहिजे.

नवा पर्याय बहुमताचा नसावा. कारण, बहुमत हे लोकमत नव्हे तेव्हा तो लोकमताचाच पर्याय असावा. लोकमताची प्रेरणाच सर्वसंमतीची आहे. म्हणजे सर्वसंमति हा संसदीय पद्धतीला नवा पर्याय ठरू शकेल. अर्थात संसदीय पद्धतीची औपचारिकता यात नसेल. लोकशाहीचे क्रियाशीलत्व यात असेल संसदीय पद्धति सत्ताकेंद्रित आहे. म्हणून ती औपचारिक आहे : पण सर्व संमतीतून उभा होणारा पर्याय सत्ताकेंद्रित नसणार. कारण, हा पर्याय लोकमताचा असल्यामुळे तो व्यक्तिकेंद्रित राहील.



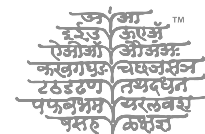


व्यक्तीच्या व्यक्तित्वाचा आकार तोच लोकशाही व्यवस्थेचा आकार. म्हणून लोकशाहीचे व्यक्तिमत्त्व हे लोकांचेच व्यक्तिमत्त्व राहील. अर्थात व्यक्ति आत्मकेंद्रित राहील सत्ताकेंद्रित राहणार नाही.

(ब) सर्वसंमतीतून लोकशाही अभिव्यक्त व्हावी कशी हा दुसरा प्रश्न. लोकमतातून लोकशाही अभिव्यक्त व्हावी हे सर्वसाधारणपणे मानले जाते. तरी लोकशाहीचे लोकमत निर्माण होणे संभवनीय आहे काय, ही त्या बाबतची शंका आहे. अर्थात ही शंका मनुष्यस्वभावाच्या वास्तविकतेतून निर्माण झाली आहे. लोकमत स्वार्थप्रेरित असते म्हणजे विकारवश असते असे म्हटले जाते. स्वार्थप्रेरणा व विकारवशता या दोन गोष्टी या बाबतीत एकत्रच लक्षात घेतल्या जातात. म्हणून स्वार्थप्रेरणा ही सर्वांना सुखकारी असू शकते ! याची कल्पनाच केली जात नाही. अर्थात स्वार्थ प्रेरणा म्हणजे विकारवशता असे मानले गेल्यामुळे लोकमत हे विकारवश असतेच हे गृहीत धरले गेले आहे. पण स्वार्थप्रेरणा सर्व-सुखकारी असू शकेल. याची कल्पना करता आली पाहिजे. व्यक्तीचा स्वार्थ हा समष्टीला हानिकारक नसावा; म्हणजे सर्वांना लाभकारक ठरणारा स्वार्थ विकारवश नसतो हे लक्षात आले पाहिजे. तेव्हा, लोकमताची विकारवशता नेमकी हेरता आली पाहिजे. लोकमताला आपण विकारवश मत म्हणतो ते यासाठी की ते भिन्न मत आहे. म्हणजे एकमत नाही. पण भिन्न मत हेच लोकशाहीचे वैशिष्टच आहे. भिन्नमतात विकार नाही तर विचार आहे. भिन्नमत हा लोकशाहीचा विचार आहे. तो आहे म्हणूनच लोकशाहीचे प्रयोजन आहे. वस्तुतः भिन्न मतातच लोकशाही व्यक्त होत राहते, म्हणजे भिन्नमत लोकशाहीचे व्यक्तरूप आहे. पण भिन्नमत म्हणजे अल्पमत किंवा बहुमत नव्हे. ते संपूर्ण मत आहे. संपूर्ण मत बहुरुपी किंवा अल्परूपी नसते. म्हणून जे संपूर्ण मत आहे ते कोणावर लादले जात नाही. लादण्याच्या हेतूने ते निपजतच नाही. अल्पमत किंवा बहुमत कोणत्या ना कोणत्या प्रकारे लादले जाते. त्या हेतूनेच ते निपजतेही. तेव्हा, भिन्नमत हे संपूर्ण मत असल्यामुळे कोणावरही लादले जाणे संभवत नाही. पण भिन्नमताचे व्यक्तरूप हे नागडे असते. वास्तविक असते. कोणतेच आवरण त्याला नसते. आवरण नसलेले मत वस्तुतः निर्मळ असते. पण निर्मळता आता सोसणारी बाब राहिली नाही. झोंबणारी झालेली आहे. म्हणून तिला आपल्या कल्पनांच्या विकाराचे आवरण आम्ही चढवीत आलो. तिला विद्रुपतेचे मुखवटे चढवीत आलो. म्हणजे वास्तवापासून दूर राहण्याचा आम्ही प्रयत्न करीत आलो. तेव्हा, भिन्न मत हे विकारवश नाही म्हणून आक्रमणकारीही नाही. अर्थात भिन्न मताची भीती बाळगल्यानेच एकमत निर्माण केले जात नाही. भिन्नमताच्या आदरातच एकमताचा जन्म आहे. त्याच्या अनादरातून एकमत निपजणारच नाही. तेव्हा भिन्नमताचे वैशिष्टच जतन करण्यासाठीच एकमत निपजले पाहिजे. भिन्न मताच्या आदरातून निपज-णारे एकमत म्हणजे सर्वसंमति होय. म्हणून भिन्न मतांना समान पातळीवर ठेवून त्यांच्या वैशिष्टचांना गुंफणारे एकमत किंवा सर्वसंमति हाच औपचारिक संसदीय पद्धतीचा नवा सशक्त पर्याय ठरतो.

— ५ —

सर्वसंमतीचा पर्याय हा वास्तविक पर्याय आहे. म्हणून लोकशाही व्यवस्थेचे व्यक्त होणारे निर्णय सर्वसंमतीतून व्यक्त झाले पाहिजेत. बहुमतां-तून व्यक्त होणारे निर्णय हे लोकमताचे निर्णय मानलेच जाऊ नयेत. म्हणून लोकशाहीच्या निर्णयात सर्वसंमतीची अभिव्यक्ति अनिवार्य मानली पाहिजे. याची प्रक्रिया सुरु झाली तर लोकशाहीला स्वास्थ्य लाभेल. निर्णयात सर्वसंमती अभिव्यक्त होणे, ही खऱ्या लोकशाहीची खरी जाणीव होय. हिच्या प्रक्रियेची सुरुवात व्हावी म्हणजे नेमके काय व्हावे ? या प्रश्नाचे उत्तर म्हटले तर सोपे आहे; आणि म्हटले तर तसे कठीणही आहे. पण हा प्रश्न अनुत्तरीत नाही, हे मात्र खरे आहे. प्रश्नाचे नेमके उत्तर शोधताना प्रश्नाचे स्वरूपच प्रथम नीट ध्यानी घेतले पाहिजे. लोकशाही व्यवस्थेत निर्णयाचे महत्त्व सर्वमान्य आहे. पण निर्णयाची अभिव्यक्ति आज जशी होते ती मात्र लोकशाहीच्या जाणिवेची नाही. कारण, ही अभिव्यक्ती सध्या लोकांची नसून कार्यकारी संस्थांची आहे. प्रतिनिधींच्या कार्यकारी संस्थे-





कडून अभिव्यक्त होणारा निर्णय बहुधा लोकांचा निर्णय नसतो.: परिवर्तित मतांचा निर्णय असतो. प्रतिनिधींचे मत हे परिवर्तित मत असते, ते लोकमत नसते. हे मत अनेक कारणांमुळे परिवर्तनीय असते. आणि ते प्रामाणिक असले तरी तिचे परिवर्तनीय स्वरूप लोकद्रोही बनू शकते तेव्हा, लोकशाहीतला निर्णय हा लोकांचा निर्णय असण्यासाठी लोकातच निर्णयशक्ति उभी करणे आवश्यक झाले आहे. यासाठी प्रथम जीवनाच्या प्राथमिक गरजपूर्तीच्या संदर्भात लोकांची निर्णयशक्ति जागृत करता आल्यास परिवर्तित मतांच्या निर्णयाने होणारा धोका टाळता येऊ शकेल. यासाठी लहान समूहात किंवा ग्रामपातळीवर निर्णयशक्ति उभी केली पाहिजे. या ग्रामपातळीच्या साह्याने घेतलेला निर्णय कार्यान्वित होण्याची शक्यताही अधिक असते. कार्यान्वित होणारे निर्णय हेच खरे निर्णय म्हटले जातात. कार्यान्वियनाची शक्यता प्रतिनिधींच्या कडून कमी असते, जवळपास नसते. म्हणून कार्यान्वित न होणारे निर्णयच प्रतिनिधि अधिक प्रमाणात घेत असतात. म्हणून ते वास्तविक नसतात. निर्णयांचे कार्यान्वियन लोकांनी केले पाहिजे. त्यासाठी निराळचा यंत्रणेची आवश्यकता असू नये. सध्याच्या स्थितीत कार्यान्वियनाची यंत्रणा ही शासकीय असल्यामुळे तिच्या कार्यान्वियनात पुरेसा प्रामाणिकपणा दिसून येत नाही. म्हणून कार्यान्वियनात पुरेसा प्रामाणिकपणा आणण्यासाठी निर्णय लोकांचे असावे लागतील. तरच निर्णयाच्या कार्यान्वियनाची शक्यता असेल. हे राष्ट्रीय प्रश्नांच्या बाबतीत तूर्त विचारात घेता येत नाही. तरीपण राष्ट्रीय प्रश्नांचे निर्णय देखील लोकांच्या प्रत्यक्ष सहकाराने घेणे शक्यही होईल. तेव्हा, लोकशाहीच्या निर्णयात लोकांना सहभागी करून घेणे आवश्यक आहे. याची सुरुवात ग्रामपातळीवर केली जाणे शक्य आहे. यामुळे लोकमत स्वतंत्र होईल. स्वतंत्र लोकमताचा लोकशाहीतल्या निर्णयांसाठी उपयोग झाला तरच लोकमताची लोकशाही अभिव्यक्त होणे संभवनीय होईल. अर्थात लोकशाहीच्या निर्णयात स्वतंत्र लोकमत प्रत्यक्षपणे परिणाम करीत गेल्यासच लोकशाहीच्या यशाची जबाबदारी लोक घेऊ शकतील. पण यासोबत लोकस्वायत्तताही वाढेल. लोकशाहीत निर्णयांच्या बाबतीत लोकस्वायत्तता वाढणे ही लोकशाहीच्या सुरक्षेची हमी आहे. म्हणून लोकस्वायत्ततेची जे भीती बाळगतात ते लोकशाहीचीच भीती बाळगतात असे म्हटले पाहिजे. तेव्हा, निर्णयविषयक स्वायत्तता हा लोकांचा लोकशाहीतील मूलभूत हक्क कोणत्याच कारणांसाठी नाकारता येत नाही; आणि जे नाकारतात ते लोकशाहीच नाकारतात असा त्याचा अर्थ होईल.





प्रा. र. म. भुसारी

पाकिस्तान आणि बांगला देश

सन १९२४ च्या जुलै महिन्यात पूर्व बंगालमधील डाक्का विद्यापीठात मी शिक्षण घेत होतो. आज पाकिस्तानी सैन्याने त्या विद्यापीठाची कशी दुर्दशा केली आहे हे नव्याने सांगण्याची आवश्यकता नाही. परंतु ही सुवर्णभूमी पुढे काही वर्षांनी पाकिस्तानात जाईल अशी त्यावेळी कोणालाही कल्पना नव्हती. पूर्वबंगालचा हा भूभाग सृष्टिसौंदर्याने इतका नटलेला आहे की, पावसाळ्यात वनदेवतेने रंगीत फुलांचा हिरवा शालू परिधान केला आहे असे वाटते. कोठेही जा, हिरवीगार भातशेते आणि पाण्याने भरलेले व फुलांनी बहरलेले छोटे छोटे तडाग पाहून मन प्रसन्न होते. ब्रह्मपुत्रा आणि गंगा यांच्या संगमानंतर त्या विस्तीर्ण पात्राला पद्मा हे नाव मिळाले आहे. गोलंदा ह्या अलीकडच्या काठावरील आगबोटीच्या स्टेशनवरून सकाळी डाक्याला जाण्यासाठी बोटीत बसून मी निघालो, त्यावेळी ते पद्माचे आखातासारखे पात्र पाहून मी थक्क झालो. अशा ह्या निसर्गसुंदर प्रदेशाची पाकिस्तानच्या निर्मितीनंतर पावशतकाच्या आत प्राणहानी, लुटालूट आणि जाळपोळ या पाकिस्तानी संकटानी धूळधाण होईल असे कोणाला स्वप्नातही वाटले नसेल.

डाक्का विद्यापीठात प्रवेश मिळाल्यावर काही दिवसांनी आमच्या एका प्राध्यापकाने मला असे सांगितले की, इंग्रजसरकारने हे विद्यापीठ मुख्यतः मुसलमान विद्यार्थ्यांना शिक्षणात पुढे आणण्यासाठी स्थापन केले आहे. संस्कृत एम. ए. च्या शिक्षणाला यापुढे येथे फारसे महत्त्व राहणार नाही. कारण संस्कृत विषयाच्या मुख्याध्यापकाची जागा कमी करून इंग्रज सरकारने अरबी–फारशीच्या जागी एका बाहेरच्या प्रमुख प्राध्यापकाची नेमणूक केली आहे. या कारणामुळे त्याने मला कलकत्ता विद्यापीठात प्रवेश मिळविण्यासाठी प्रयत्न करण्यास सुचविले त्याप्रमाणे पुढे काही दिवसानी मी कलकत्त्याला परत आलो. आणि माझे विद्यागुरु कै. डॉ. देवदत्त रामकृष्ण भांडारकर यांच्या प्रयत्नाने मला त्या विद्यापीठात प्रवेश मिळाला.

डाक्का विद्यापीठातील माझ्या वास्तव्यात आणि पूर्वबंगालमधील माझ्या प्रवासात अनेक मुसलमान विद्यार्थी आणि मुसलमान प्रवासी मला भेटले. परंतु पोषाख आणि भाषा यांवरून ते मुसलमान आहेत असे मला वाटले नाही. कारण माझा अनुभव हैदराबादेतील मुसलमान विद्यार्थ्यांचा व नागरिकांचा होता. हिंदु आणि मुसलमान विद्यार्थ्यांचा पोषाख बहुधा सारखाच असे. तो म्हणजे पांढरा नेहरू शर्ट आणि पांढरे शुभ्र पुढे सोगा सोडलेले आठवारी धोतर. काही लुंगीधारी मुसलमानही आढळले. परंतु एकंदरीत कमीच. ह्या बंगाली मुसलमानांची आणि हिंदूंची भाषा एकच. ती म्हणजे बंगाली. हा प्रकार मला कलकत्त्यालाही पाहाण्याला मिळाला. माझे कॉलेज शिक्षण उर्दूभाषेच्या माध्यमातून झाल्यामुळे मी त्या मुसलमान विद्यार्थ्यांशी उर्दूभाषेत बोलण्याचा प्रयत्न करीत असे. परंतू एकतर त्यांना ही भाषा समजत नसावी. अथवा समजली तरी माझ्या प्रश्नाचे उत्तर मला इंग्रजीतून अथवा बंगालीतून मिळे. काही विद्यार्थी मला पाहून विनोदाने म्हणत. तू मराठा आहेस. तुला पाहून आम्हाला भीती वाटते. कारण तुझ्या पूर्वजांनी म्हणजे नागपूरकर भोसल्यांनी आमच्या बंगालवर स्वाऱ्या केल्या होत्या. आजही "वोर्गी आला देशे" हे कवन आम्हाला पाठ आहे.

असे असताना पूर्व बंगालमधील मुसलमान पुढाऱ्यानी पै. जिनांच्या पाकिस्तानात सामील होण्याचे कसे ठरविले ? याचे कारण मुसलमानी धर्म. दुसरे असे की त्यांना असे वाटे की, आम्ही शिक्षणात आणि जीवनाच्या इतर क्षेत्रात हिंदूच्या मानाने





मागे आहोत. तेव्हा पाकिस्तान हे आपल्या इस्लामी धर्माचे स्वतंत्र राष्ट्र होणार, त्या राष्ट्रात आपली सर्व दृष्टींनी प्रगती होणार. आपली सांपत्तिक स्थिती पुष्कळच सुधारेल. परंतु हे पूर्व बंगालचे मुसलमान पुढारी एक महत्त्वाची गोष्ट विसरले. ती ही की धर्म एक असला तरी बाकीच्या बाबी कमी महत्त्वाच्या नाहीत. भाषा, संस्कृती आणि सामाजिक चालीरीती जर भिन्न असतील तर फक्त एक समानधर्म तेथे ऐक्य कसे निर्माण करील? हे भिन्नभाषिक आणि भिन्न सांस्कृतिक समाज एका राज्यात सुखासमाधानाने आणि एकोप्याने कसे राहतील? उदाहरणार्थ, इजिप्त, सौदि अरबस्तान, सिरीया आणि इराक या अरब राष्ट्रांची भाषा, धर्म आणि संस्कृती एक असताना त्यांच्यात ऐक्यभाव कोठे आहे?

परंतु स्वातंत्र्यपूर्व भारतातील आमच्या मुसलमान बांधवांनी या वस्तुस्थितीकडे दुर्लक्ष केले. पै. जिनांच्या Two nation theory चा त्यांच्या मनावर बराच परिणाम झाला. हा सिद्धांत त्यांच्यापुढे करून जिनांनी त्यांचे मन वळविण्यात बरेच यश मिळविले. या कारस्थानात इंग्रज राज्यकर्त्यांचाही हात होता हे विसरता येत नाही. कारण लॉर्ड कर्झनच्या काळापासूनच त्यांनी बंगालची फाळणी करण्याचा बेत रचला होता. त्यावेळी त्याना यश आले नाही. परंतु पाकिस्तानच्या निर्मितीच्या वेळी त्यांचे कारस्थान यशस्वी झाले.

सन १९४७ साली याप्रमाणे इंग्रजांच्या भेदनीतीमुळे आणि पै. जिनांच्या प्रयत्नामुळे भारताची फाळणी होऊन पाकिस्तान निर्माण झाले. ह्या पाकिस्तानात दोन भिन्न भाषिक आणि सांस्कृतिक प्रदेश एकत्र आले ते म्हणजे पश्चिम पंजाब, सिंध, वायव्यप्रांत आणि बलुचिस्तान या गटांचा पश्चिम पाकिस्तान या नावाचा प्रदेश आणि ह्या गटापासून बाराशे मैल दूर असलेला पूर्व बंगालचा पूर्वपाकिस्तान या नावाने पुढे प्रसिद्धीस आलेला दुसरा प्रदेश. या पाकिस्तानच्या निर्मितीनंतर लगेच पै. जिना हे पहिले गव्हर्नर-जनरल झाले. आणि कराची ह्या शहराला त्यानी आपल्या राजधानीचा मान दिला. वस्तुतः लोकसंख्येच्या दृष्टीने डाक्का या शहराला तो मान देणे योग्य होते; परंतु तसे झाले नाही.

उर्दू ही पाकिस्तानची राष्ट्रभाषा

पै. जिनांनी अधिकार सूत्रे हाती घेतल्यावर प्रथम त्यानी काश्मीरचा प्रश्न आपल्या मताप्रमाणे सोडविण्याचा प्रयत्न केला. त्यासाठी त्यांनी टोळीवाल्या पठाणांना काश्मीरवर अचानक हल्ला करण्यास सांगितले; परंतु भारताच्या सावधगिरीमुळे जिनांना यश आले नाही. तेव्हापासून भारत आणि पाकिस्तान यांच्यामध्ये वितुष्ट निर्माण झाले. काश्मीरच्या अपयशानंतर जिनांनी लवकरच पूर्वपाकिस्तानातील डाक्का विद्यापीठाला भेट दिली. त्या विद्यापीठातील विद्यार्थ्यांपुढे भाषण करताना त्यांनी पाकिस्तानची राष्ट्रभाषा उर्दू ही होईल असे जाहीर केले. त्यावेळी आजचे बांगला देशाचे प्रमुख पुढारी शेख मुजिबुर्रहमान आणि त्यांचे सहकारी डाक्का विद्यापीठात शिक्षण घेत होते. त्यांनी ह्या सभेत उभे राहून असे सांगितले की, आमची मातृभाषा बंगाली आहे. तिला पाकिस्तानात उर्दूच्या बरोबरीने स्थान मिळाले पाहिजे. हे ऐकून जिनांना फार राग आला. आणि त्यांनी शेख मुजीबना तुरुंगाची हवा दाखविली. एक सरहद्द गांधी बादशहाखान सोडल्यास शेख मुजीब इतका दीर्घ मुदतीचा कारावास दुसऱ्या कोणत्याही पुढाऱ्याला पाकिस्तानात मिळाला नाही. आजही ते पाकिस्तानच्या तुरुंगात आहेत.

येथे उर्दूभाषेसंबंधाने एक गोष्ट सांगण्यासारखी आहे. ती ही की, पै. जिनांची मातृभाषा उर्दू नव्हती, गुजराती होती. त्यांची पत्नी पारशी धर्माची होती. ते इंग्रजीतून भाषणे देत. पूर्वबंगालची लोकव्यवहाराची भाषा जशी बंगाली, तसेच पश्चिम पाकिस्तानातील चार प्रमुख गटांच्या लोकव्यवहाराच्या भाषा पंजाबी, पुश्तु, सिंधी आणि बलुची ह्या होत्या. ह्या गटांतील लोकांपैकी, पुष्कळांना उर्दू समजत असेल. विशेषतः पंजाबी लोकांना उर्दू ही भाषा समजत असेल आणि बोलता येत असेल. पै. जिनांनी उर्दूचा आग्रह धरावा हे आश्चर्य आहे.

पै. जिनांचे वजन मुसलमान समाजावर बरेच होते. त्यामुळे त्यांच्या हयातीत पाकिस्तानचा राज्यकारभार चालविण्यात विशेष अडचणी आल्या नाहीत. परंतु जिनांच्या मृत्यूनंतर लियाकत





अलीखान हे सगळ्या पाकिस्तानचे महामंत्री झाल्यावर त्यांनी पूर्वपाकिस्तानातील बंगाली भाषेच्या मागणीला जोराचा विरोध केला. त्यांनी एक वटहुकूम काढला. तो असा की, पाकिस्तान हे मुस्लिम राष्ट्र आहे. ह्या राष्ट्राची उर्दू हीच राष्ट्रभाषा झाली पाहिजे. तसेच बंगाली भाषा अरबी–फारशी लिपींतून लिहिण्यात आली पाहिजे. या फतव्याला पूर्वपाकिस्तानातील विद्यार्थ्यांनी कसून विरोध केला. निषेधार्थ त्यांनी मिरवणुका काढल्या. तेव्हा लियाकत अलीखानांच्या सरकारने त्या विद्यार्थ्यांच्या जमावावर गोळीबार केला. त्यात २६ विद्यार्थी मारले गेले, आणि चारशे जखमी झाले. त्यांच्या स्मरणार्थ दरवर्षी शहीददिन पाळण्यात येतो. येथूनच स्वतंत्र बांगला देशाच्या आंदोलनाला सुरवात झाली. ह्या आंदोलनात विद्यार्थ्यांचा प्रमुख भाग होता हे विसरता येत नाही.

इकडे पश्चिम पाकिस्तानात लियाकत अलीखानांचे मंत्रिमंडळ फार काळ टिकू शकले नाही. त्यांचा लवकरच खून झाला. त्यानंतरची मंत्रिमंडळे शिराळशेटी राज्याप्रमाणे अल्पकाळ टिकली आणि नामशेष झाली. मंत्रिमंडळाची ही बजबजपुरी पाहून पाकिस्तानी लष्करातील जनरल आयूबखानासारख्या हुकूमशहाला चांगली संधी मिळाली. त्यांनी सत्ता हस्तगत केली आणि सगळ्या पाकिस्तानावर लष्करी राजवट चालू केली. आयूबखानांनी आपल्या लष्करी कारकीर्दीसंबंधाने आत्मचरित्रवजा एक पुस्तक लिहिले आहे. त्यात त्यांनी लोकशाहीच्या बजबजपुरीतून आपण पाकिस्तानला वर काढले आणि त्याची प्रगती केली अशी प्रौढी मिरविली आहे. परंतु ह्याच राजवटीत पूर्व पाकिस्तानात असंतोष जास्त वाढला. त्यांनी Basic Democracy च्या नावाखाली ऐंशी हजार मतदारांनी पार्लमेंटसाठी उमेदवार निवडून द्यावे असे जाहीर केले. परंतु हे उमेदवार आयूबखानांचे होयबाच निवडून आले. त्यांनी काळाबाजार आणि लाचलुचपत यांचा कळस केला. त्यामुळे असंतोष जास्तच वाढला; बांगला देशात विद्यार्थ्यांनी निदर्शने केली. कामगारांनी संप पुकारले. त्याच सुमारास भारत आणि पाकिस्तान यांच्यामध्ये काश्मीरच्या प्रश्नावर पुनः युद्ध झाले. त्यात पाकिस्तानचा पूर्ण पराभव झाला. त्यामुळे आयूबची राजवट जास्तच अप्रिय झाली.

बांगला देशाची दुरवस्था

पूर्व पाकिस्तान अथवा बांगला देश हा मुख्यतः शेतकीप्रधान आहे. ह्या देशात तांदूळ, गहू, ऊस, चहा, आणि जूट भरपूर प्रमाणात उत्पन्न होतो. परंतु ह्या कच्च्या मालाला उपयोगी असे कारखाने पश्चिम पाकिस्तानात असल्यामुळे तिकडील कारखानदार आणि भांडवलवाले या नैसर्गिक संपत्तीची लूट करतात. विशेषतः सगळ्या पाकिस्तानातील आर्थिक नाड्या पश्चिम पाकिस्तानातील फक्त वीस कुटुंबांच्या हातात आहेत. ही कुटुंबे सत्ताधारी आहेत. त्यामुळे शेख मुजीब यांनी असे सांगितले की आमचा बांगला देश ह्या पश्चिम पाकिस्तानवाल्यांची कॉलनी झाला आहे. आमची सगळी बाजारपेठ त्यांच्या ताब्यात आहे.

या दुरवस्थेप्रमाणे मुलकी आणि लष्करी नोकऱ्यांच्या बाबतीत अशीच वाईट स्थिती आहे. मुलकी नोकऱ्यात सचिवाच्या पदावर एकही बंगाली मनुष्य नाही. उलट १९ पश्चिम पाकवाले आहेत. संयुक्त सचिव–पूर्वबंगाली तीन. याउलट पाकवाले ३८, उपसचिव–पूर्वबंगाली १० याच्या उलट पाकवाले १२३. लष्करी अधिकाऱ्यात ले. जनरलच्या पदावर पूर्वबंगाली एकही नाही; परंतु पश्चिम पाकवाले ३ आहेत. मेजर–जनरलच्या पदावर पूर्वबंगालचा एकही मनुष्य नाही, उलट पश्चिमपाकचे २० आहेत.

या लष्करी नोकऱ्यांच्या बाबतीत पश्चिम पाकिस्तानातील लष्करी अधिकाऱ्यांची अशी समजूत आहे की, पंजाबी अथवा पठाण जमातीप्रमाणे हे बंगाली लोक लढवय्ये नाहीत. ते बांध्याने खुजे आणि भित्रे असल्यामुळे सैन्याच्या भरतीत त्यांना स्थान देता येत नाही. परंतु ह्या पाकिस्तानी लष्करी अधिकाऱ्यांनी उत्तर व्हिएतनामातील खुज्या बांध्याच्या सैन्याने अमेरिकेसारख्या लढाऊ सैनिकांबरोबर आज कित्येक वर्षांपासून युद्ध चालू ठेवले आहे याचे उदाहरण लक्षात घ्यावे म्हणजे त्यांची घोडचूक त्यांच्या लक्षात येईल.

अनुक्रमणिका





या पक्षपातामुळे व पूर्व बंगालवरील होणाऱ्या अन्यायामुळे आपल्या देशाची जी वाईट स्थिति झाली आहे ती लक्षात घेऊन शेख मुजीब आणि त्यांच्या सहकाऱ्यांनी राज्यघटनेसाठी सहा कलमी योजना तयार केली; आणि ती प्रथम आयूबखानांपुढे आणि नंतर याह्याखानांपुढे ठेवली. त्या योजनेचे वैशिष्ट्य असे की सगळ्या पाकिस्तानात दोन स्वायत्त घटक-राज्ये असावीत ती पश्चिम आणि पूर्वपाकिस्तान ही होत. प्रत्येक घटक आपल्या अंतर्गत राज्यकार-भारात स्वयंपूर्ण आणि स्वतंत्र असावा. केंद्र सरकार-कडे फक्त संरक्षण, परराष्ट्रसंबंध आणि चलन ही खाती असावीत. केंद्राला कर आकारणीचा तसेच वसुलीचा अधिकार नसावा. ह्या योजनेला बांगला देशातील वृद्ध पुढारी मौलाना भशानी यांचा पाठिंबा होता. परंतु आयूबखानांना ही योजना मान्य नव्हती. तसेच त्यांच्यानंतर अध्यक्षपदावर आलेल्या याह्याखानांनीही ती फेटाळली. त्यामुळेच बांगला देशातील स्वातंत्र्ययुद्धाला आरंभ झाला.

ज. याह्याखानाने अध्यक्षपदाची सूत्रे हाती घेतल्यावर पूर्वीचा लष्करी कायदा जारी ठेवला. परंतु त्याबरोबरच पाकिस्तानातील दोन्ही प्रदेशात घटनापरिषदेसाठी सार्वत्रिक निवडणुका घेण्यात येतील असे जाहीर केले. ह्या निवडणुका वयात आलेल्या प्रत्येक व्यक्तीला एक मत याप्रमाणे घेण्याचे ठरले. परंतु या सुमारास बांगला देशात महापुराने मोठा हाहाःकार उडाला आणि लाखो लोक बुडून मेले. त्यांना वाचविण्यासाठी सरकार तर्फे विशेष काळजी घेण्यात आली नाही. त्यामुळे याह्याखानासंबंधाने बांगला देशातील लोकमत प्रतिकूल झाले. तथापि याह्याखानाने निवडणुका स्थगित केल्या नाहीत. या निवडणुकांचे निकाल पश्चिम पाकिस्तानवाल्यांना धक्का देणारेच होते. कारण सुमारे तीनशे जागांपैकी बांगला देशातून शेख मुजीबच्या अवामी लीगला १६७ जागा मिळाल्या. त्यानंतर पश्चिम पाकिस्तानातील श्री. भुत्तोच्या पक्षाने ८३ जागा मिळविल्या याप्रमाणे सगळ्या पाकिस्तानातील घटना परिषदेत शेख मुजीब यांना भरगच्च मताधिक्य मिळाले. यावरून ते पाकिस्तानचे महामंत्री होतील असे याह्याखानाला देखील वाटले. परंतु ढाक्कयाला भरणाऱ्या घटना परिषदेत श्री. भुत्तोने भाग घेण्याचे नाकारले; इतकेच नव्हे तर पश्चिम पाकिस्तानातून या परिषदेत भाग घेण्यासाठी जे जातील त्यांची हाडे मोडण्यात येतील अशी भुत्तोने धमकी दिली.

याचा परिणाम असा झाला की, याह्याखानांचे पूर्वीचे मत बदलले. ह्याला दुसरेही कारण झाले. ते म्हणजे पाक सैन्यातील वरच्या थरातील अधिकाऱ्यांनी दिलेला सल्ला. विशेषतः पूर्वपाकचे लष्करी गव्हर्नर ज. टिक्काखान यांचा लष्करी कारवाई करण्याचा सल्ला. ह्या गृहस्थाने आयुबखानांच्या राजवटीत बलुची टोळीवाल्यांचे बंड मोडण्यासाठी पाच हजार स्त्री–पुरुषांची कत्तल केली होती. अनेक खेडी नष्ट केली होती. म्हणूनच याह्याखानाने त्यांची नेमणूक पूर्वपाकच्या गव्हर्नर पदावर केली.

तथापि शेख मुजीब बरोबर राजकीय पेच-प्रसंगावर देखावा म्हणून वाटाघाटी करण्यासाठी याह्याखानाने ढाक्कयाच्या राजप्रासादांत मुजीब यांना बोलाविले. त्यांना सहजच वाटले की, काहीतरी युक्तिवाद करून अथवा दडपण आणून आपण शेख मुजीब यांना नमवू; परंतु आपल्या सहा कलमी योजनेच्या मागे मुजीब जावयाला तसूभरही वळले नाहीत हे पाहून याह्याखानाला अपयश आल्यासारखे वाटले. तथापि २२ मार्च पर्यंत वाटाघाटी रेंगाळतच राहिल्या. या संधीचा याह्याखानांनी फायदा घेतला, त्यांनी टिक्काखान बरोबर पुनः वाटाघाटी केल्या आणि आपल्या सैन्याला बांगला देशची चळवळ दडपून टाकण्यासाठी आज्ञा केली.

यानंतर पाकसैन्याची चक्रे फिरू लागली. दिनांक २५ मार्च हा दिवस मोहिमेसाठी मुक्रर करण्यात आला. त्यापूर्वी दोन दिवस आधी चितगांवमधील लढ्याला सुरवात झाली होती. या बंदरात दारू-गोळ्यांनी भरलेली एक पाकबोट आली होती. तिच्यावरील शस्त्रास्त्रे उतरून घेण्यासाठी गोदी कामगारांनी नकार दिला, त्यामुळे चकमक उडाली. या लढ्यात अवामी लीगचे स्वयंसेवक; पूर्व-बंगालचे





रायफल सैनिक आणि रेजीमेंट यांनी पाक फौजेच्या विरुद्ध जोराचा प्रतिकार केला. त्यामुळे प्राणहानी बरीच झाली. त्यानंतर २९ मार्चला रात्री बारा वाजता पाकिस्तानी तोफांच्या भडिमाराने डाक्का शहर हादरले; हा भडिमार डाक्का विद्यापीठावर होता. चारतास गोळीबार चालू होता. इक्बाल हॉलवर तोफांचे गोळे टाकण्यात आले. त्यात तीस विद्यार्थी ठार झाले. त्यानंतर पाकसैन्याने प्राध्यापकांच्या बंगल्यांकडे मोर्चा वळवला. त्यांनी प्राध्यापकांना रांगेत उभे करून त्यांच्यावर गोळ्या घातल्या. त्यात ५० प्राध्यापक ठार झाले. त्यानंतर विद्यार्थिनींच्या रॉकी हॉल या वसतिगृहावर पाकसैन्याने हल्ला केला; त्यावेळी पन्नास विद्यार्थिनींनी उड्या टाकून आत्मबलिदान केले. तसेच मुख्य वसतिगृहावर तोफांचा भडिमार करून दोनशे विद्यार्थ्यांना ठार केले.

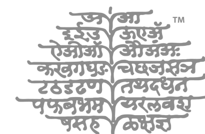
त्यानंतर त्यांनी रेडिओ– केंद्र ताब्यात घेतले. आणि डाक्का शहरावर हल्ला चढविला शेख मुजीब यांचे घर डाक्क्यातच होते. त्यांच्या घरापुढे पाकिस्तानी फौजेचे दोन ट्रक येऊन थांबले; पाक सैनिकांनी गोळीबार केला. तेव्हा मुजीब घराबाहेर आले आणि म्हणाले, गोळीबार थांबवा. त्यानंतर पाक सैनिकांनी मुजीबना अटक केली याबाबत अलीकडच्या बातम्यांवरून असे समजते की, मुजीब हे पश्चिम पाकिस्तानातील एका तुरुंगात स्थानबद्ध आहेत. त्या रात्री डाक्का शहरात मशिनगन्स आणि रणगाडे यांच्या भडिमारांचे आवाज ऐकू येत होते. हे पाकसैनिक जीप गाड्यांतून जाताना गोळीबार करीत होते.

दुसरे दिवशी घाबरलेले नागरिक डाक्का स्टेशनवर गाडी पकडण्यासाठी धावत असताना त्यांच्यावर पाकसैनिकांनी गोळीबार केला. त्यामुळे प्लॅटफॉर्मवर शेकडो स्त्रीपुरुष आणि मुले यांच्या प्रेतांचा खच पडला होता. त्यानंतर २७ मार्चला पाकसैनिकांनी डाक्क्यातील बंगाली हिंदु-मुसलमानांची दुकाने लुटली; परंतु दिनाजपूर, जेसोर, रंगपूर, फरीदपूर, राजशाही, मेहेरपूर आणि सिल्हेट या शहरांवर पाकफौजेने आक्रमण केल्यावर बांगला देशच्या मुक्तिफौजेने पाकवाल्यांना जोराचा प्रतिकार केला. परंतु पाकिस्तानी सैनिकांजवळ चीन आणि अमेरिका यांनी पुरविलेली अद्ययावत पद्धतीची शस्त्रे असल्यामुळे हा प्रतिकार तोकडा पडे. तथापी शेख मुजीबच्या अनुयायांनी धीर सोडला नाही. दिनाजपूर येथे पाकसैन्याला ह्या बंगाली मुक्तिफौजेने मेजर राव यांच्या नेतृत्वाखाली जोराचा प्रतिकार केला. या मुक्तिसंग्रामात दिनाजपूर येथील जनता संपूर्ण साथ देत होती.

या पाक फौजेचे युद्धतंत्र अजबच होते. विमानातून बाँब वर्षाव करावयाचा, कुलपी गोळे टाकून घरांची हानी करावयाची; घरे लुटायची आणि पेट्रोल ओतून घरांना आग लावून द्यायची, अशा प्रकारे रंगपूर, राजशाही, मेहेरपूर इत्यादि गावांची वाताहत झाली रंगपूर शहरात पाकसैनिकांनी इमारती तर जमीनदोस्त केल्याच त्याखेरीज शहरातील वरच्या थरातील आणि मध्यमवर्गीय कुटुंबापैकी सगळ्या व्यक्ती पाक सैनिकांच्या गोळीबाराला बळी पडल्या. असाच प्रकार मेहेरपूर या गावी झाला.

याप्रमाणे पाक सैनिकांकडून होणारा अमानुष संहार पाहून कोणाचाही भीतीने थरकाप व्हायचा. परंतु शेख मुजीब हे तुरुंगात असताना त्यांच्या सहकाऱ्यांनी धीर सोडला नाही. त्यानी स्वतंत्र बांगला देशाची घोषणा केली. हंगामी मंत्रिमंडळ स्थापन केले. आणि पाकच्या चढाईला कसून प्रतिकार केला. बांगला देशाचे स्वातंत्र्य युद्ध सुरू होऊन आज चार महिने झाले. अद्याप स्वातंत्र्यसैनिकांचा प्रतिकार चालू आहे.

पूर्वबंगालमधील आपल्या जातभाईंची आणि निरपराधी स्त्रीपुरुषांची व मुलांची भयंकर प्राणहानी होत आहे याची ज. याह्याखान अथवा त्यांच्या हाताखालचे लष्करी अधिकारी यांना फिकीर नाही. त्यांना याबाबत दयामाया वाटत नाही. म्हणून साठ लक्षांच्या वर बांगला देशातील निर्वासित घरेदारे, मालमत्ता आणि चीजवस्तु सोडून भारताच्या आश्रयाला आले आहेत. त्यांना भारताने उदार अन्तःकरणाने; भूतदयेने प्रेरित होऊन आणि





माणुसकीला जागून आश्रय दिला आहे. हे निर्वासित बांगला देशात पूर्ण शांतता प्रस्थापित झाल्यावर पुनः परत जातील याबद्दल भारताला संशय नाही. त्यांना दिलेला आश्रय तात्पुरता आहे. परंतु या आश्रयामुळे भारताच्या आर्थिक व्यवस्थेवर बराच ताण पडतो आहे. बाहेरच्या राष्ट्रांची मदत फार तुटपुंजी आहे. ह्या निर्वासितांचे ओझे भारतावरच जास्त आहे.

यासाठी भारताचे परराष्ट्र मंत्री यांनी इंग्लंड अमेरिका आणि रशिया यासारख्या वडचा राष्ट्रांना काही दिवसापूर्वी भेटी दिल्या. तसेच सर्वोदय नेते श्री. जयप्रकाश नारायण यांनीही भारताची बाजू पाश्चिमात्यांना समजून सांगण्याचा प्रयत्न केला. परंतु ही राष्टे उदासीन आहेत. तोच प्रकार स्वतंत्र अरबराष्ट्रांच्या बाबतीत सांगता येईल. याउलट अमेरिकेने पाकिस्तानला शस्त्रास्त्रे पाठविण्यास कमी केले नाही. परवा अध्यक्ष याह्याखानांनी पाकिस्तानी नभोवाणीवरून भाषण केले. त्या भाषणात त्यांनी स्वतःच्या सैन्याच्या शौर्याबद्दल पाठ थोपटली. याउलट अवामी लीगच्या शेख मुजीब आणि त्यांचे सहकारी यांची बंडखोर दुष्ट आणि छापामारे या शेलक्या विशेषणांनी संभावना केली आहे, बांगला देशाची पुनः शिरगणती करून पुनः निवडणुका घ्याव्यात आणि त्यांतून अवामी लीगपक्षाच्या सभासदांना वगळावे असाही याह्याखानांचा विचार आहे.

आज साठपासष्ट लक्षांच्यावर भारतात निर्वासित आले आहेत. हे निर्वासित परत पाठविण्यासाठी भारताने बांगला देशाला मान्यता द्यावी असे लोकसभेतील काही सभासदाचे आणि इतर पुढाऱ्यांचे मत आहे. परंतु आंतरराष्ट्रीय कायद्याच्या दृष्टीने हा उपाय बराच गुंतागुंतीचा आहे. याबाबत पंजाब हायकोर्टाचे सेवानिवृत्त न्यायमूर्ती श्री. टेकचंद यानी मननीय विचार मांडले आहेत. त्यांच्यामते बांगला देशात पाकिस्तानी दडपशाही अजून चालूच आहे. त्या देशातील स्वातंत्र्यप्रेमी नागरिकाबरोबर याह्याखानांचे सैन्य लढाई करीतच आहे. तेव्हा बांगला देशात शांतता सुव्यवस्था आणि शासकीय सुस्थिरता यांची प्रसादचिन्हे दिसू लागल्यावरच बांगला देशाला मान्यता देणे सयुक्तिक ठरेल; दुसरे असे की याह्याखानांचे सरकार आजही यूनोमध्ये पाकिस्तानचे प्रतिनिधित्व करीत आहे. त्यात त्याच्या मताने बांगला देशही सामील आहे. याह्याखान बांगला देशातील लढ्याचा प्रश्न हा आमचा अंतर्गत प्रश्न आहे, असे सांगत आहेत, शिवाय दुसऱ्या कोणत्याही स्वतंत्र राष्ट्राने अद्याप बांगला देशाला मान्यता दिली नाही. ही गोष्ट विचारात घेण्यासारखी आहे.

दुसरे असे की, प्रसंग पडल्यास पाकिस्तानच्या विरुद्ध बलाचा उपयोग करावा अशी मागणी अनेक विरोधी पक्षांकडून केली जात आहे. परंतु ही मागणी एका दृष्टीने अदूरदर्शीपणाची वाटते. कारण भारत आणि पाकिस्तान यांच्यासंबंधाने जगाचा दृष्टिकोन काय आहे हे प्रथम लक्षात घेणे जरूर आहे. विशेषतः अमेरिका या राष्ट्राचा याबाबतच्या धोरणाचा विचार होणे संयुक्तिक वाटते. अमेरिकेच्या संरक्षणखात्याला भारत हे बलाढ्य राष्ट्र होणे नको आहे. बांगला देश स्वतंत्र झाल्यास पाकिस्तान दुबळा होईल असे अमेरिकेसारख्या राष्ट्राला वाटते. म्हणूनच ते राष्ट्र पाकिस्तानला शस्त्रे पुरवीत आहे. दुसरा प्रश्न चीनचा. चीन हे भारताचे मित्रराष्ट्र नाही ते अशावेळी पाकिस्तानची बाजू घेईल. तेव्हा आपण अंगिकारलेल्या प्रत्येक धोरणाचे नजीकचे आणि दूरचे परिणाम काय होतील याचा विचार झाल्यास योग्य होईल.





श्री. कृ. बा. मराठे

चाफा : एक वेगळे दर्शन

एका झाडावर दोन पक्षी बसले आहेत. अगदी एकरंगी, एकपंखी आणि सामान्यतः एकाच चणीचे आहेत. ते सहयोगी आहेत तसे सहप्रवासी आहेत. त्यांचा सहवास सनातन आहे. त्यांचे बोलणे चालणे एकाच प्रकारचे. रणविहरणसुद्धा त्याच विषयाभोवती पिंगा घालणारे. त्यांच्या गाण्यात झाड आहे तसा पक्षीही आहे. त्यांचे गाणे हे सर्व जगाचे गाणे आहे. त्यांच्या हालचाली निरखण्यात आणि त्यांचे गाणे ऐकण्यात एक मजा आहे. पुष्कळांनी ते ऐकलंय आणि त्याची लज्जतही चाखलीय. आणि ते ऐकून ऐकून कुणी कंटाळलाय असंही नाही. ते पक्षी देखील तितकेच अभिरम्य आहेत. त्यातला नर तर मादीकडे नुसतं पाहातच एका फांदीवर चुपचाप बसून आहे, जणू काही कवितेच्या आकलनात गुंगलेला रसिक. ती मात्र त्याच्यापुढे गोंडा घोळते. उगाच इकडून तिकडे नि तिकडून इकडे करते; या डहाळीवरून त्या डहाळीवर उडते. बागडते. मधेच गाते, मधेच पंखाची थरथर करते. पण हा कसला मख्ख ! ढिम्म नाही करीत त्या गाण्यामुरकण्याचे. जसा काही आपण त्या गावचाच नव्हे. असा पक्का वेदान्ती, स्थितप्रज्ञ. तिला त्याचे सगळे इंगित ठाऊक आहे. ती त्याला फुलवण्याचा प्रयत्न अविरत करीत राहते. स्वतः कर्तव्याला चुकत नाही की चुकवीत नाही. तिच्या प्रयत्नाला यश येते. तिचा परमेश्वर तिला पावतो. [१]

असे हे कल्पवृक्षाच्या फांदीवरील अद्भुत दर्शन पाहून माझ्या मनश्चक्षूपुढे Bee कवींच्या 'चाफा' ह्या लोकोत्तर नाट्यगीताची बांधिलकी उभी राहिली आणि त्या अतुल गीताचा सारा अध्याय उलगडला. त्याचा घाट नव्या धर्तीच्या स्वागतासारखा तर शिल्पकाम एका नाट्यात्म चिंतनिकेसारखे. त्यातील दोन मनांचा संवादसुद्धा म्हटला तर लौकिक व म्हटला तर लोकविलक्षण असा गुंफलेला. तिथं स्त्रीपुरुषांचं संसारी मन आहे. बालकाचं निरासवत भोळं मन आहे आणि अमृतानुभव चाखलेलं विरागी मनही आहे. कविमनाचा आणि रसिकमनाचा त्यात मनोज्ञ संवाद आहे. त्याच्या भाषेत कहाणीचा ढंग आहे तसा गायनाचा वेधक छंद आहे; म्हणूनच कहाणी आणि लावणी यांची लय सांभाळून रसिकाला रमविण्याचे श्रृंगार-कौशल्यही त्यात भरपूर आहे. सांसारिकाच्या भाषेत सांगायचं तर चंपकलाल व चंपावती दोघंही 'चाफा' मधे आत्मरत आहेत आणि काव्याच्या बोलीत बोलायचं तर उमेचं लास्य आणि उमापतीचे तांडव एकवटून 'चाफा' हा नटराज बनला आहे. त्याचे वर्णन 'तदेवरूपं रमणीय तायाः' असंच करावं लागेल.

चाफा बोलेना, चाफा चालेना,
चाफा खंत करी काही केल्या फुलेना ॥ धृ ॥

किती नोकदार प्रारंभ आहे ! त्यात आर्त हाक आहे, प्रतिसाद न मिळाल्याची कुरबुर आहे. खंत आहे तसा प्रयत्नशील आशावाद आहे ! समाधान आहे ! अनेक भावछटांची ही भ्रमरवेणी गूढ आहे तितकीच आकर्षक आहे. ती लांबसडक आहे तितकीच सुदूर सुगंध दरवळणारी आहे. कवीच्याच शब्दात त्याची मोड येथे किंचित् उलगडून दाखवता येईल ती अशी : "चाफा – ! बोलेना चाफा – ! चालेना" (यात आर्त हाक व त्या हाकेची प्रतिक्रिया कळते) "चाफा बोले ? ना ! चाफा चाले ? ना." (यात अंतरीची हुरहूर आणि प्रतिसाद न मिळाल्याने व्यक्त झालेली तक्रार आहे.) "चाफा बोलेना ! चाफा चालेना' येथे पुनः चिंता आणि खंत जाणवते. "चाफा खंत करी (व तो) काही केल्या फुलेना" यात प्रयत्न करूनही यश नाही तेव्हा स्वाभाविकपणे निराशा दिसते. ही या गीताची अकरणात्मक बाजू गायिकेला भावानुभावासह व्यक्त करता येईल तशी रसिक श्रोत्याला गायनातील खुमारी समजत नाही म्हणून कोपरखळीही देता येईल. गायनात अशी कूस देणारा हा कवितेचा नाट्यपूर्ण प्रारंभ

१ "द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति ॥१॥ मुंडकोपनिषद् मु. ३ खं. १-१.

अनुक्रमणिका





नायिकेच्या समाधानाचा अभिनय करण्यालाही अवसर देतो, कसे ते पहा: कोण म्हणतो चाफा बोलत नाही म्हणून? बोलतोना! चालतोना! इतकंच नही तर खंत करणारा हा चाफा फुलतो, रंगतो रमतो. तात्पर्य परस्पर विरुद्ध वाटणारे भाव त्याच शब्दातून व्यक्त करण्याचे कवीचे कौशल्य केवळ अतुल आहे.

कवितेच्या प्रारंभाचा हा थाट पाहून अभ्यासू रसिकाला असे निश्चित म्हणता येईल की तिच्या भाषेत कहाणीसारखे बोलता बोलता गीतत्व पावणारा छंद आहे. तिच्या मोडणीत गाता गाता लय लागावी अशी कलाकुसर आहे आणि एकंदर कवितेचा झुलता मनोरा आपला तोल सांभाळणारा आशयघनही आहे. या गीताची अंतिम आलापी सुद्धा किती मनोहर भावछटा रंगविणारी आहे पहा: कोण? मी? चाफा? असा शब्दागणित प्रश्न उभा करून 'कोण मी? कोण– मी की चाफा' असे कोडे टाकून त्याचे उत्तर फुली फुललेला 'मी चाफा' असे तिथेच देऊन ठेवले आहे. किंवा यापेक्षा थोड्या वरच्या पातळीवर रसिकाला नेऊन गायक विचारील 'कोण हा मी नि चाफा? कोठे दोघेजण?' तर त्यालाही त्या प्रश्नातच उत्तर मिळण्यासारखे आहे. "कोण– कुठे? काहीच नाही. कुठेच कोणी नाही. केवळ एकी एक. सारं काही इथल्या इथेच!" अशी अध्याहृत सुंदर उत्तरे आपोआपच या प्रश्नालंकारात घुमू लागतात. अशी अनुपम सुंदर बंदिश या अपूर्व प्रश्नोपनिषदाची आहे. म्हणूनच रसिकदेखील कवीने कलापूर्ण रीतीने रचलेल्या या मायानाटकाची दुःखात्म सुरवात स्वीकारून विचलित होतो. त्याला समजून चुकते की या चंपाराणीची तक्रार सुवर्णालंकारासाठी नाही. तिचा शृंगारराजाही केवळ भोगासाठी आसुसलेला नाही. तर ती दोघे यापेक्षा काही चिंतन करणारी आहेत. म्हणूनच या अद्भुत आध्यात्मिक नाटयगीतात जगाच्या रंगभूमीवरील अवघा प्रपंच मांडल्यानंतरही त्याचा विलयसुद्धा त्याच 'परमपदा' प्रत पोचवणारा सुखात्म वाटतो; आणि मन उत्फुल्ल होते. एका निरतिशय आनंदाच्या जगात विहार करू लागते. बालकवींच्या दिव्य भव्याच्या, प्रीतिमांगल्याच्या गोड कल्पना साकार करणारी ही कविता अधिकच आवडू लागते.

या कवीला केशवसुतांची स्वर्भूसंगमता आवडली आहे. तो देवांचा लाडका आहे. त्याला त्या विधात्याने सारे जग हे खेळायला आंदण दिले आहे. स्वर्गातील कविबाळे त्याला सवंगडी म्हणून लाभली आहेत. विश्व हे दिव्याच्या मागून जाणारे आहे हे खरे त्याला कळून आले आहे. दिव्य आणि प्रीती ही परस्पराना नेहमी आलिंगून असतात. 'दिव्यरसी विरणे जीव– जीवित हे– याचे नांव' या बालकवीच्या दिव्य मांगल्याचा अलौकिक चित्रपट 'बी' कवींनी येथे कडव्या कडव्यांमधून रंगवून दाखवला आहे. आणि कवीने रसिकाला 'आपण करू शुद्ध रसपान!' म्हणून आवाहन केले आहे. 'उणीव रसिकांचीच परी– आज भासते खरोखरी' ही त्याची तक्रार आहे. त्यासाठी 'बी'नी नेहमीची कविता ही वधू आणि रसिक हा वर ही चाकोरी सोडून, 'चाफा' या रूपककाव्यात रसिका आणि कवी हे वधूवरांच्या ठिकाणी कल्पून रचना केली आहे असे मानले तर त्यात वावगे असे काही नाही. तेव्हा या नव्या दृष्टीने या 'चाफा' कवितेत काही सापडते का पाहू.

आजवरचे सर्व कविसंकेत सोडून आणि आपली अनुभूती लक्षात घेऊन Bee कवींनी आपल्या प्रतीकाला 'चाफा' हे नाव दिले आहे. ती चाफेकळी नाही तो 'चाफा' आहे. तो पांचभौतिक तत्त्वांचा आहे. तरीही तो अपार्थिव आहे. त्यामुळे पार्थिव गोष्टीनी तो फुलत नाही. सृष्टीच्या खुणा त्या संवेदना चाळवू शकत नाहीत; तो आत्मानात्म विचारात शिरला की त्याचे सर्व सात्विक भाव 'मिळून' 'पांगळून' 'थरथरून' येतात. (कवीला हे शब्द अनिवार्यतेने वापरावे लागले हे खरे पण) या शब्दांच्या योगानेच रसिक चित्तात एक वेगळे विश्व साकारून येते. त्याच्या मनात 'चाफा' फुलतो तो पांढरा, तांबडा किंवा हिरवा नव्हे. तर बहुजनांच्या शिरी करी दिसणारा सोनचाफाच दरवळतो. हिरवा चाफा मादक. त्याची पाकळी जाड, दाठर, त्याचे पान आणि फूल एकाच रंगाचे म्हणून ते वैचित्र्यहीन. नावीन्याला कमी अवसर देणारा; तांबडा अगर पांढरा चाफा दोन्ही एकाच जातीचे

अनुक्रमणिका





वृक्ष. त्याच्या फांद्या दिसायला बोटे झडलेल्या महारोग्याप्रमाणे थोटया म्हणूनच अनाकर्षक वाटतात. त्यांचा ठावठिकाणा बहुधा गावाबाहेर. स्मशानाच्या जवळपास. त्याची फुले एकदम पाकळीन् पाकळी फुलणारी. शिवाय तो फुलताना त्या वृक्षाचा बहुतेक भाग निष्पर्ण राहतो. त्यामुळे त्याचा मोहकपणा कमी होतो. या उलट पिवळा भुईचाफा अत्यंत देखणा, त्याचे पातेसुद्धा नाजूक आणि बारीक; पण कवीला तो अभिप्रेत नाही. हिरवा चाफा जसा वेलवजा झुडूप ठरतो तसा हा भुईचाफा गवतात जमा होतो. त्याच्या अंगी वृक्षाचे मोठेपण नाही. फुली फुलून येण्याचा गुण नाही. तो एकाकी आहे. पण आमचा सोनचाफा किती भारदस्त ! कसा डेरेदार, उंच आणि धिप्पाड. त्याचे फूलसुद्धा कसे मोहक आणि मंद सुगंधी असते. हिरव्या पानाच्या पार्श्वभूमीवर त्याचा पीतवर्ण खुलून दिसतो. त्याच्या पाकळीचा एक पदर, — एक वेढा उमलता राहून दुसरा अंतर्भाग काहीसा फुरंगटलेला, मुग्ध व म्हणूनच काव्यात्म असतो. कवीच्या शब्दाने वर्णन करायचे तर 'मुखस्तंभ' असतो. 'मिळून', 'पांगळून' (पांगून आणि पांगुळून) आणि 'थरथरून' हे कवीचे तिन्ही शब्द सोनचाफ्याला पूर्णपणे लागू होतात. ! 'फुली फुलून येण्याला'ही तो अनुरूप आहे हे सामर्थ्य सोनचाफ्याखेरीज अन्य कोणत्याही चाफ्यामध्ये नाही.

याशिवाय कवितेचा पहिला भाग लक्षात घेतला तर आंबेबनात 'पहिली ओळख गोडीची' करून देणारी मैना पिवळे पाय व पिवळी चोच पिवळ्या लावणीसाठीच रंगविते. केतकी बनात देहभान हरपणारा नाग सुगंधा केतकीपेक्षाही पिवळा धमक आहे; आणि आकाशाच्या श्यामल निकषावर सुवर्णरेखा काढणारी वीज तर कांचनरंगाचीच आहे. तात्पर्य, सारे वातावरण रूपगंधी हळदुले आहे. म्हणून कवीने काव्यविषयासाठी निवडलेला चाफा हा सोनचाफाच वाटतो आणि तोच अंतर्बाह्य विश्वचिंतनाला— चित्रणाला— सर्वतोपरी अनुरूप आहे. चंपाराणी एवढ्यासाठीच नाराज आहे की तिचा राणा तिच्याशी भ्रमरक्रीडा करीत नाही. तो काही केल्या फुलत नाही, त्यामुळे त्या रूपगर्वितेचा चांगलाच पाण-उतारा होतो. तिला ते सहन होत नाही. या पार्श्वभूमीवर या नाटयगीताची सुरवात आहे, किंवा वर सुचविलेल्या प्रतीकाच्या दृष्टीने सांगायचे तर रसिकता आपल्यापरीने कवीच्या आशयाला झोंबण्याचा अनेकशः प्रयत्न करते पण तिला कविहृदयाचे अधिष्ठान मिळत नाही. म्हणून ती हताश आहे. काव्यात्म भूमिकेवर या आध्यात्मिक नाटयगीताचा प्रारंभ आहे. त्याच्या शब्दस्पर्श-रूपरसगंधाचा हा आविष्कार पहा :

कवितेचा आकृतिबंध पाहून हे चटकन् समजते की 'वाचे बरवे कवित्व + कवित्वी रसिकत्व + रसिकत्वी परतत्वस्पर्श' या ज्ञानदेवांच्या सूत्राधारेच कवीने हा ताजमहाल उभा केला आहे, त्याचा हात इतका हलका व इतका कलात्म आहे की त्याचे सौंदर्य सर्वत्र झगमगते; आणि त्यातील 'आत्म्याची जी पुरोगती । नाव तिचे प्रीती प्रीती' हे दिव्य अध्यात्म कणोकणी निनादते. 'चाफा बोलेना, चालेना, खंत करी; फुलेना' असे कवितेच्या ध्रुवपदाचे चार तुकडे आहेत. ही चौखांबी म्हणजे शृंगार भूमी आहे. त्यासाठी कवितेची सहा कडवी खर्ची पडली आहेत. त्यातील शृंगार बराचसा उन्मादक आहे; उच्छृंखळ आहे. त्यातील पहिले कडवे शृंगाराची पार्श्वभूमी चितारणारे असल्याने बरेचसे सौम्य आहे. त्यानंतर मात्र शृंगारराजाचा वारू अनावर झालेला दिसतो. यातील प्रतिमा जैविक आहेत. त्यांचा मुख्य विषय 'शब्द' असून त्याचा अनुषंग गतीशी आहे. गतीची लय एक-देशीय नाही. ती आडवी उभी, खालून वर किंवा वरून खाली अशी कशीही आहे. त्यावरून मानसिक अस्वस्थता जंजाळ, गोंधळ, प्रगट होतो. त्या कडव्या-तील हिरवा पिवळा रंग ज्ञानातील कच्चेपणा, जीवनातील यौवन आणि भांबावून सोडणारी शृंगार-वृत्ती पूर्णपणे प्रतीत होते. दोन आणि तीन या दोन कडव्यात स्त्रीची पुरुषासक्ती आहे. पुढे वासना अनावर झाल्या की मुखरित स्त्री काय करते नि बलोद्धत पुरुष काय करतो यांचे सुंदर चित्रण आहे. त्या कडव्यातील 'गेले' 'गेले' व 'आले' या सुरवातीच्या शब्दात नुसतीच जा-जा नि ये-ये नाही. त्यात वैफल्याची झलक आहे. तीच त्या कडव्यातील 'बनी' 'बनी' व 'हिंडून' या अंतिम शब्दात उतरते, मग त्यांची वणवण जाणवते. जीवन

अनुक्रमणिका





जगण्यासाठी होणारा आटापिटा समजतो. 'आंबा -मैना' 'नाग-केतकी' 'माळरान-पशू' अशा युग्मात भौतिकाची जैविकाशी सांगड घालून एक संकरित विचित्र मिश्रण घडून येते. त्याच्या खेळीमेळीत गलबलून सोडणारा ऐंद्रिय कोलाहल प्रभावी होतो. त्यांची पशुवृत्ती चवाठ्यावर येते.

यापुढे तीन कडव्यातील प्रतिमा प्रकृति-पुरुषापुढे पिंगा घालत असल्याचे दर्शन घडवितात. त्यामुळे त्या अधिक व्यापक व विशाल आहेत. पहिल्या दोन कडव्यात 'गळचात गळे मिळवणे व देहभान गळणे' या वैयक्तिक क्रिया मर्यादित आहेत. पण जेव्हा त्यांच्या भावना तीव्र झाल्या आणि निर्जन माळ व पशूंचे हुंबारणं यांनी त्यांची शृंगारभावना पूर्ण चेतली तेव्हा त्याना ते रान कोलाहलाने गलबलल्यासारखे वाटू लागले. कवितेची ही प्रसरणशीलता क्षितिजापर्यंत पोहोचली आहे. किंबहुना पार आकाशाला भिडून गेली आहे. पूर्वीच्या युग्मकात उन्मादक गंध होता पण स्पर्श नव्हता. पण आता स्पर्श तर आहेच पण एकाचे दुसऱ्यावर अतिक्रमण चाललेले दिसते. पूर्वीच्या जोडचात ध्वनी आणि गती होती तर येथे ती गर्जना आणि धांगडधिंगा यांचे रूप घेतात. 'चाफा बोलेना' या ध्रुवपदातील पहिल्या भागाचे विवरण होते तर आता 'चाफा चालेना' या पदाचे स्पष्टीकरण आहे.

धिप्पाड कडचाला वेढून उड्याबर उड्या घेणारी तटिनी, किंवा विद्युन्मालेला धरू धजणारा मेघ आणि सुकुमार कलिकेच्या अंगाशी लागून धांगडधिंगा घालणारा वारा ही भिन्नलिंगी उदाहरणे अतिक्रम करणारी तर खरीच पण ती वृद्ध, तरुण आणि बाल अशा वयोवस्थेतील आहेत. त्यांचे चित्रण जगात राहून जगावेगळी करणी करणाऱ्या उच्छृंखल आडदांडांचे वाटते व वासनातृप्तीसाठी पशुतेच्या आवर्तात भवांडत राहणारे वाटते. त्यांची मुखर तीव्रता शब्दाशब्दातून घणघणते. तिसऱ्या कडव्यातील 'ह' आणि 'ल' च्या आवृत्तीने अंतःकरण हलेल, गलबलेल तर चौथ्या कडव्यातील 'ड' आणि 'र' यांच्या वर्णावृत्तीने पशुतेच्या हुंबरातील आर्तता गर्जू लागेल. त्याच्या पुढच्या कडव्यातील 'चटकन लवे' व 'धांगडधिंगा' या शब्दांतील अन्वर्थकता व क्रिया विशद करून सांगण्याची जरूरीच उरत नाही इतके ते 'स्वार्थ-स्पष्ट' आहेत.

येथवरच्या कवितेतील सर्व हालचाल व हावभाव मग ते स्त्रीप्रतिमेचे असोत की पुंप्रतिमेचे असोत — एकांगीच राहतात. त्यांना प्रतिसाद मिळत नाही, हे यात वैगुण्य आहे. शृंगार सर्वरसामाझारी प्रथम असला तर त्याची खुमारी वाढायला, त्यात डुंबायला जोडीदार लागतो. तो कधीही एकमुखी असू शकत नाही. सृष्टीने कितीही खुणावले तरी सहचराशिवाय त्याला लज्जत नाही. याची जाणीव Bee ना असल्यामुळेच सातव्या कडव्यात त्याला 'मुखस्तंभ राणा' म्हटले आहे. येथेच ध्रुवपदाचा तिसरा टप्पा 'चाफा खंत करी' संपतो. आणि एक प्रकारे हे विफल शृंगार प्रवचन पूर्ण करून हातावेगळे केले आहे. नावडतीचे हे अळणी लावण्य अशाप्रकारे झटकून टाकल्यानंतर कविता निरागस शैशवात विहार करू लागते. त्या बाळपणात स्त्रीपुरुष हा भेद नसतो. तेथे सर्व एकाच समान भूमिकेत असतात. बाळपण देवत्वाला अधिक जवळचे मानतात, याचे कारणही कदाचित् या सम-पातळीत असेल पण तोही एकांतातील अमृत रस— केवल रसाच्या अनुभवप्रसंगी तोटका थिटाच. त्याचे बहुमुखत्व येथे न्यून ठरते. ते कसेही असले तरी कवितेला येथून निराळे वळण येते. तिचा घाट बदलतो. लावणी छंदोरूप कहाणीप्रमाणे लोकगीताकडे धाव घेते. आणि कवनाचे आठवे कडवे म्हणजे नव लोकगीतच बनून जाते.

कवितेचा पूर्वरंग लावणीचा आणि वसंत–ग्रीष्म ऋतूंचा आविष्कार करणारा होता तर यात वर्षाकाळीची सावट कळते. कोल्ह्याच्या लग्नाची ती आडवळचाची घटका असते. पोरे त्यावेळी 'ये रे येरे पावसा' म्हणत 'गाऱ्या गाऱ्या भिंगोऱ्या' वेचत असतात. आणि पोरी झिम्मा फुगडीच्या गिरकीत झपूर्झा करीत असतात. त्याना खेळता खेळता अंगण थोड होते. सृष्टीतील सारी द्वंद्वे त्या रंगणात लय पावतात. आणि ती निष्पाप मने सृष्टीशी एकरूप पावतात. त्यांच्या रागाचा अनुराग होतो, विरोध जाऊन परस्परात अनुरोध सुरू होतो. मुखस्तंभातील मूकता हरपते नि स्तंभातील शुंभत्व उडून जाते. साऱ्या वस्तुजाताला





त्या बालक्रीडेत नवचैतन्य प्राप्त होते. या एकाच कडव्यात वत्सल रसाचे पुरेपूर प्रत्यंतर येते. कविता स्वानंदसाम्राज्यात विहार करू लागते. बालवृत्तीची भिंगरी स्वतः फिरत राहून भोवतालचे जग आपल्या दृष्टीत गरगरताना पाहते. आणि तिच्या लक्षात श्रृंगार आणि वत्सल या रसातील भेद उद्‌भवतो, तो हा : 'जन विषयाचे किडे, त्यांची धाव बाह्याकडे; आपण करू शुद्धरस-पान' या शेवटच्या एका कलाकुंचलीत अनेक रंग सामावल्याचा पडताळा येतो. या एका उड्डाणात कवी वर्तमान बालभावनेतून ऋषिकालात शिरतो. अंतरीच्या मादक मोहक रसपानावरून ऋषी-मुनींच्या शुद्ध (सोम) रसपानात गुंग होतो. आणि नेहमीच्या साध्याभोळ्या जीवनाकडून त्या महामनस्क प्रेमरंगात रंगून जातो. कवितेला सुंदर कलाटणी मिळते.

एखाद्या सामान्य प्रतिभेच्या कवीने येथे खरे तर आपली कविताच पूर्ण केली असती. पण Bee कवी येथे कलेच्या शिखरावर आले आहेत. त्यातील आपण आणि इतरेजन हा भेद त्यांच्या दृष्टीला तितका उदात्त व हृद्य वाटत नसावा. त्यातील अहंकाराचा दर्प अजूनही त्याना बोचत असावा. त्यांना बाह्येंद्रियाप्रमाणेच अंतरिंद्रियाचा ठाव घ्यायचा आहे. कर्मेन्द्रियापेक्षाही ज्ञानेंद्रियाचा खोल तपास करायचा आहे. तेवढ्यासाठीच तेथेच उपसंहार न करता, त्या ध्रुवपदाची चतुर्थ पायरी जी सायुज्यता ती साधण्यासाठी, या अभिनव आध्यात्मिक नाट्यगीताचा चोखंदळ समारोप करण्यासाठी आणखी दोन कडवी खर्च घातली आहेत. 'फुलेना' या कवितेच्या चौथ्या तुकड्याचे सश्लेष विवरण देऊन कवितेची सांगता केली आहे.

शृंगाररस, वत्सलरस इत्यादी क्षुद्र लौकिक भावना टाकून कवी रसवर्ज्य रस म्हणजे शुद्धरस ही काय चीज आहे याचे दर्शन घडविण्यासाठी पुढील दोन कडवी गातो. त्या कविबाळांच्या निष्पाप व निर्विकार खेडात सुद्धा आपण विश्वापेक्षाही विशाल आहोत, आपण देवपुत्र आहोत, जग हे विषयात रमणारा किडा आहे. या विचारात उन्नयन आहे, आत्म्याची पुरोगती आहे. अशा उदात्त वातावरणात ही देव-माणसे पुनः आपल्या देवघराकडे वळतात. त्या ब्राह्मप्रहरी आकाशाच्या घराची प्रकाशाची दारे उघडलेली असतात. तिथल्या अमृतजीवनात सुगंधाचे वारे वाहतात. तेजोवीणेची रागदारी प्रीतीचा भूप आळवीत असते. त्या दिव्यमंगल समयी वासनेची गात्रे लुळी-पांगळी होतात. शुद्ध रसपानाने नवी उमेद येते. अंगी रोमांच थरथरून येतात. देहपुष्पाचा केसर न् केसर पुलकित होतो. दिठी दीठ मिळून जाते आणि सारे अष्ट सात्त्विक भाव उत्फुल्ल होतात. त्या दिव्यक्षणी दिक्कालांनी सीमित असलेले व्यक्तित्व पार विरघळून जाते. दिशा आटून जातात. स्थलकालाच्या बंधनातून आत्मा मुक्त होतो. प्रत्येकाचा चाफा फुली फुलून येतो. त्या भ्रमंतीत, त्या ब्रह्मतंद्रीत कोण ? मी ? चाफा ? कोण मी चाफा ? असे प्रश्न येतच नाहीत. सर्वत्र चाफाच चाफा ! मग तेथे आम्ही, आपण म्हणायला उरतेच कोण ? तेव्हा कोण आणि कोठे हे प्रश्नोपनिषद् व्यर्थ आहे ! या आरण्यकाचा विषय आहे अर्धनारी नटेश्वर ! या ब्राह्मणाचे चिंतन आहे दोन मनांचे स्वप्नरंजन ! किंवा 'ज्ञानादेव तु कैवल्यम्' असल्या शुद्धरसपानाचे अनुभव निवेदणारे हे आहे नवे दर्शन ! ज्ञानेश्वरांच्या शब्दात सांगायचे तर प्रत्यक्ष शृंगाराचा माथा ज्याचे पाय सेवी असा हा अद्‌भुत आध्यात्मिक शांत रस आहे. प्रकृतिपुरुषांचे, कवि-रसिकांचे तादात्म्य मांडणारे हे नाट्यगीत आहे.

कवितेचा बांधा, विषयानुरोधाने येणारे रूप लावण्य, अनुभव विश्वातील आशय-घनता, तिच्या धुंद पदन्यासाची, खेळकर गतीची नृत्यविलसिते अधूनमधून पाहिली. तिच्या चालीची रसानुवर्ती विविध लय, नादलयीची द्रुतविलंबिते ऐकली; पण जेव्हा ती विश्वाचा विस्तार टाकून आत्मकेंद्रित होते, त्या भिंगरीची तंद्री लागते तेव्हा त्या गीतसमाधीत तिची नीरव गोलाई स्थिरावते. तिथेच फुली फुललेला चाफा सुगंधित होतो. मग साहजिकच Bee च्या 'दीपज्योती' तील पुढील विचारच अधिक प्रकाश देतात :

" वाया नासुनि जावया नुगवली बागेत चाफे कळी "
" होता वेल रसप्रसन्न फुटुनी येतो फुलोरा तिला ! "

–याप्रमाणे चंपाराणी तिचा 'मुखस्तंभ राणा' यांची राणीव पहात रसिकही त्याच प्रतिमेत विरून जातो !





श्री. वि. रा. करंदीकर

" महाराष्ट्राचा भागवतधर्म – ज्ञानदेव आणि नामदेव* "

प्रा. डॉ. शं. दा. पेंडसे हे संतवाङ्मयाचे साक्षेपी अभ्यासक म्हणून महाराष्ट्राला गेली तीसचाळीस वर्षे परिचित आहेत. 'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' आणि 'महाराष्ट्राचा सांस्कृतिक इतिहास' यासारखे त्यांचे ग्रंथ सुप्रसिद्ध आहेत. 'ज्ञानदेव आणि नामदेव' हा त्यांचा नवा ग्रंथही त्यांच्या दीर्घकाळ चालू असलेल्या व्यासंगाचे फळ आहे. ज्ञानदेव आणि नामदेव यांच्या कार्याचा व विचारसंपदेचा परिचय करून देणे एवढाच मर्यादित हेतू हा ग्रंथ लिहिताना पेंडसे यांनी ठेवलेला नाही. वैदिक-कालापासून आजपावेतो या देशात भागवतधर्माचा विकास कसकसा होत आला याचे दर्शन घडविण्या-साठी एक ग्रंथमाला लिहिण्याचा संकल्प पेंडशांनी केला असून 'वैदिक वाङ्मयातील भागवतधर्माचा विकास' आणि 'पौराणिक भागवतधर्म' हे त्यातील दोन ग्रंथ यापूर्वीच बाहेर पडले आहेत. महाराष्ट्रातील संतांनी या भागवतधर्माला कोणते स्वरूप दिले आहे त्याचा इतिहास आता पेंडसे सांगणार आहेत आणि त्याचा प्रारंभ म्हणून हा ग्रंथ त्यांनी लिहिलेला आहे. ग्रंथाचे पूर्ण नाव "महा-राष्ट्राचा भागवतधर्म– ज्ञानदेव आणि नामदेव" असे आहे. ज्ञानदेव-नामदेवांपासून प्रवर्तित झालेला हा भागवतधर्म प्राचीन वैदिक भागवतधर्माचेच रूप आहे, ज्ञानदेव-नामदेव यांच्या वाङ्मयातून याविषयी व्यक्त होणाऱ्या विचारांचा धागा वैदिक भागवतधर्मातील विचारांशी जाऊन पोचतो; असे पेंडसे यांना म्हणावयाचे आहे. त्यामुळे "ज्योतीची निजज्योती" किंवा "अनंत सूर्याची ज्योतीची निजज्योती" अशा प्रकारच्या उद्गारांचा संदर्भ ते वेदातील आणि उपनिषदातील "ज्योतिरुत्तमा" किंवा "ज्योतिषां ज्योतिः" या उल्लेखांशी जोडतात. विश्व प्रकाशित करणारी हीच ज्योती पंढरपूरला विटेवर उभी आहे, विठ्ठल हे वैदिक विष्णूचेच रूप आहे (पृष्ठ ३८९-९०). "सायणाचार्य आणि शंकराचार्य यांनी स्पष्ट केलेल्या वैदिक आणि पौरा-णिक एकदेवत्वाच्या सिद्धांताला अनुसरून हरिहरांचे ऐक्य विठ्ठलस्वरूपात केले गेले" आणि ज्ञानदेव-नामदेवांचीही विठ्ठलाच्या स्वरूपाविषयी हीच कल्पना होती; असे पेंडसे याना म्हणावयाचे आहे (पृष्ठ २५१). महाराष्ट्रीय संतांच्या एकंदर अध्यात्मविचारांचा धागा अखेर वेदोपनिषदातील तत्त्वज्ञानविषयक उद्गारांपर्यंत जाऊन पोचतो हे म्हणणे मान्य होण्यासारखेच आहे, पण ज्ञानदेव व नामदेव यांच्या ठिकाणी ही ऐतिहासिक दृष्टी पेंडसे मानतात त्या प्रमाणात होती काय आणि आपले लेखन करीत असताना या ऐतिहासिक दृष्टीचे भान त्यांना होते काय, यावद्दल मात्र काही शंका मनात येऊन जाते.

डॉ. पेंडसे यांनी या ग्रंथाचे दोन भाग केले असून त्यातील पहिला ज्ञानदेवविषयक तर दुसरा नामदेव-विषयक विवेचनाला दिलेला आहे. ज्ञानदेवांच्या समग्र वाङ्मयाचा आढावा त्यांनी या ग्रंथात घेतलेला नाही. प्राधान्याने भावार्थदीपिकेपुरतेच यांनी आपले विवेचन मर्यादित ठेविलेले आहे. ज्ञानदेवांच्या इतर रचनेचा संदर्भ पेंडशांनी केवळ प्रसंगोपात्त दिलेला आहे. गीता हा भागवतधर्माचा प्रमुख ग्रंथ, त्यावरील ज्ञानदेवांची टीका म्हणजे भावार्थदीपिका. महाराष्ट्रातील संतांनी भागवत-धर्माला दिलेले स्वरूप विशद करणे हा या ग्रंथाचा हेतू असल्याने ज्ञानदेवांच्या इतर रचनेचा परामर्श पेंडशांनी येथे विस्ताराने घेतलेला नाही. नामदेवांच्या रचनेबाबत असा काही विचार करण्यास अवकाश नसल्याने त्यांच्या म्हणून मानल्या जाणाऱ्या साऱ्या अभंगांचा विचार पेंडशांनी केला आहे. भावार्थ-दीपिकेतील तत्त्वज्ञानविषयक विचारांचे दिग्दर्शन 'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' या आपल्या पूर्वीच्या

---

* महाराष्ट्राचा भागवतधर्म– ज्ञानदेव आणि नामदेव, लेखक : **प्रा. डॉ. शं. दा. पेंडसे,** कॉन्टि-नेन्टल प्रकाशन, पुणे, सप्टेंबर १९६९. किं. दहा रुपये.





ग्रंथात सविस्तर केले असल्याने येथे तो भाग पेंडशांनी एका प्रकरणात थोडक्यात सांगितला आहे. त्यानंतर कर्मयोग, भक्तियोग व कुंडलिनीयोग यांविषयींच्या ज्ञानदेवांच्या विचारांचा सविस्तर आढावा त्यांनी निरनिराळ्या प्रकरणामधून घेतला आहे आणि पहिल्या भागाचा समारोप केला आहे. नामदेवांवरील विभागामध्ये त्यांचे चरित्र, त्यांना मिळालेला गुरूपदेश आणि त्यांना झालेला सगुण व निर्गुण साक्षात्कार यांनी तीन स्वतंत्र प्रकरणे व्यापिली आहेत. ज्ञानेश्वरांच्या समाधीला आणि पंढरपूर व तेथील विठ्ठल ही देवता या विषयांनाही स्वतंत्र प्रकरणे मिळाली आहेत. ज्ञानदेवांवरील विभागामध्ये त्यांचे चरित्र, त्यांचे गुरू किंवा त्यांना झालेला साक्षात्कार अशा घटनांचा कोणताच परामर्श आलेला नाही. ज्ञानदेव व नामदेव या दोघांविषयींच्या या ग्रंथातील विवेचनामध्ये यामुळे विषयदृष्टचा एक प्रकारची विषमता उत्पन्न झाली आहे. ज्ञानदेवांच्या चरित्राविषयी मराठीत पुष्कळच लेखन झाले आहे त्यामुळे ते येथे पुन्हा करण्याची आवश्यकता नाही आणि नामदेव हे एक अज्ञानी व भावडे संत होते या रूढ समजुतीचा निरास होणे आवश्यक आहे, असा काही विचार पेंडसे यांच्या मनात असावा असे वाटते. नामदेवांच्या वाङमयाचा विचार करिताना त्यांच्या नावावर मोडणारी तीर्थावळी ही एक कादंबरी आहे हे पेंडसे यांनी स्पष्ट सांगून टाकले आहे आणि ते ठीकच आहे. आद्य नामदेवांची नेमकी अभंगरचना कोणती मानावी याबाबत बरीच शंकास्थाने आहेत, त्या सर्वांचा पुरा उलगडा करण्याचा प्रयत्न पेंडशांनी केलेला नाही. नामदेवांच्या अभंगांच्या संहितेबाबतच निश्चित निर्णय होऊ शकत नसल्याने त्यांच्या वाङमयाच्या आधारे कोणताही ठाम सिद्धांत बांधणे अतिशय कठीण होऊन बसते. विठ्ठलाविषयी नामदेवांना अपार प्रेम असल्याने ज्ञानदेवांबरोबर पंढरपूर सोडून तीर्थयात्रेला जाण्यासही ते उत्सुक नव्हते अशी कथा ज्यांच्याविषयी सांगितली जाते तेच नामदेव आपल्या उत्तरायुष्यात दूरवर पंजाबात गेले आणि तेथेच दीर्घकाल राहिले, या घटनेला कोणते कारण घडले असावे असा एक प्रश्न त्यांच्या चरित्राचा विचार करिताना मनात उभा राहतो. या प्रश्नाचा पेंडसे यांनी या ग्रंथात विशेष विचार केलेला नाही. ज्ञानदेव व नामदेव यांच्या भागवतधर्मविषयक विचारांचा परामर्श घेणे हा मुख्य हेतू असल्याने त्यांनी हे प्रश्न बाजूला ठेवले असावेत.

भागवतधर्म हा शब्द उच्चारल्याबरोबर महाराष्ट्रात सर्वदूर पसरलेला वारकरी पंथ डोळ्यासमोर येतो आणि विठ्ठलाच्या भक्तीचा हा संप्रदाय म्हणजे भागवतधर्म अशी कल्पना सर्वसामान्यपणे होते. पेंडसे यांची भागवतधर्माची कल्पना एवढीच नाही. लो. टिळकांनी गीतारहस्यात विशद केलेला भागवतधर्माचा अर्थ पेंडसे यांच्या दृष्टीसमोर आहे. या भागवतधर्मामध्ये केवळ भक्ती नसून, भक्तीबरोबर निष्कामकर्माचाही अंतर्भाव होतो. वैदिकधर्मामधील अध्यात्मविषयक जे सिद्धांत आहेत त्यांच्याशी या भागवतधर्माचा विरोध नाही, किंबहुना तो अद्वैतसिद्धांतावरच उभा आहे. पण मोक्षासाठी सर्व कर्मांचा स्वरूपतः त्याग करणे या भागवतधर्मात आवश्यक मानलेले नाही अशी टिळकांची मांडणी आहे आणि पेंडसे यांनी ती स्वीकारिली आहे. अद्वैत आणि भक्ती यांचे अधिष्ठान असलेला हा निष्कामकर्मयुक्त भागवतधर्म ज्ञानेश्वरांना भावार्थदीपिकेत अभिप्रेत आहे असे पेंडसे यांचे मत आहे. 'भाष्यकाराते वाट पुसतु।' या उद्‌गारामध्ये ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेले भाष्यकार म्हणजे शंकराचार्य होत असे 'ज्ञानेश्वरांचे तत्त्वज्ञान' या ग्रंथात पेंडशांनी सप्रमाण दाखविले आहे. पण शंकराचार्यांचे अध्यात्मविषयक सिद्धांत ज्ञानेश्वरांनी स्वीकारिले असले तरी त्यांचा कर्मसंन्यासाचा सिद्धांत त्यांनी पत्करलेला नाही हे प्रस्थापित करणे हा या ग्रंथातील विवेचनामागचा पेंडसे यांचा एक प्रमुख हेतू आहे.

आणि हे प्रस्थापित करण्यासाठी भावार्थदीपिकेतील अनेक आधार पेंडसे यांना पुढे करता आले आहेत. कर्मत्यागाला विरोध करणारे व निष्काम कर्माचरणाचा पुरस्कार करणारे अनेक श्लोक भगवद्‌गीतेमध्ये आहेत. अशा श्लोकांचा अर्थ सांगताना शंकराचार्य त्यांना मुरड तरी घालतात, तेथील उद्‌गार अर्थवादात्मक मानतात किंवा ते कर्मपर उल्लेख ज्ञानी पुरुषांसाठी नाहीत तर अज्ञानी

पुरुषांसाठी आहेत असे म्हणतात. ज्ञानेश्वर असा कोणताही प्रकार करीत नाहीत. गीतेमध्ये जेथे जेथे कर्माचरणाचा उल्लेख येतो तेथे तेथे ज्ञानेश्वर त्यातील कर्मपर आशय सरळ सांगतात, त्यामुळे कर्मयोगाला अनुकूल अशी अनेक स्थळे ज्ञानेश्वरीत आढळतात. एवढेच नव्हे तर निष्काम कर्माचरणाला उचलून धरणारे असे स्वतंत्र अर्थही ज्ञानेश्वरांनी काही स्थळी लाविलेले आहेत. "यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधन: । ३.९ " हे असे एक प्रमुख स्थळ होय. या श्लोकार्धातील यज्ञ शब्दाचा अर्थ बहुतेक टीकाकारांनी विष्णु असा घेतला आहे तर इतरांनी त्याचा रूढ अर्थ घेतला आहे. ज्ञानेश्वरांनी त्याचा केलेला " स्वधर्मु जो बापा । तोचि नित्ययज्ञु जाण पां । ३·८१ " हा अर्थ एकदम निराळा आहे आणि तो कर्मयोगाला विशेष अनुकूल आहे. लोकसंग्रहाच्या संदर्भात " हे सकल लोकसंस्था । रक्षणीय सर्वथा । ३.१७० " हा ज्ञानेश्वरांनी काढलेला उद्गार हे असेच आणखी एक स्थळ दाखविता येईल. ज्ञानेश्वरांच्या अशा उद्गारांचा पेंडसे यांनी या ग्रंथात विस्ताराने आढावा घेतला आहे. शंकराचार्य गीतेतील कर्मपर पदांची काही स्थळी ओढाताण करितात, अशा स्थळी ज्ञानेश्वर मूळ कर्मपर आशय सरळ स्पष्ट करीत जातात, हा त्या दोघांच्या टीकामध्ये आढळणारा फरक पेंडसे यांनी जागोजाग दाखविला आहे. त्यामुळे शंकराचार्यांच्या तुलनेने ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेला गीतार्थ कर्मयोगाला अनुकूल आहे हे चित्र वाचकांच्या डोळ्यासमोर ठसठशीतपणे उभे राहते यात शंका नाही.

पण हे सारे बाजीत असताना काही शंकास्थानेही मनात डोकावून जातात. ज्ञानयोग व कर्मयोग अशा दोन निष्ठा आहेत आणि या दोन्ही मार्गांनी गेले असता मोक्षाचे एकच फळ प्राप्त होते, असे ज्ञानेश्वरांनी तिसऱ्या अध्यायावरील टीकेच्या प्रारंभी म्हटले आहे. पण या दोहोत त्यांनी अधिकारभेद मानिला आहे आणि ज्ञानयोगी तात्काल मोक्ष पावतात तर कर्मयोगाच्या मार्गाने जाणारे योगी मोक्षाला ' अवसरें ' म्हणजे काही कालाने पोंचतात असेही त्यांनी म्हटले आहे. मूळ गीतेमध्ये अशा स्वरूपाचा कोणताही उल्लेख येथे नाही. ज्ञानेश्वर ज्ञानयोगापेक्षा कर्मयोग काहीसा कमी दर्जाचा मानतात असा निष्कर्ष यावरून काढता येण्यासारखा आहे. " तस्य कार्यं न विद्यते । ३·१७ " यावरील टीकेत, आत्मज्ञानी पुरुषाला कर्म उरत नाही,–

" तृप्ति जालिया जैसीं । साधनें सरती आपैसीं ।
देखें आत्मतुष्टीं तैसीं । कर्मे नाहीं ॥ ३·४८ "

पण जोंवर ज्ञान प्राप्त झाले नाही तोवर या साधनाला म्हणजे कर्माला भजावे लागते; असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे. त्यावरून कर्म हे ज्ञानाचे साधन आहे असे ज्ञानेश्वर मानतातसे दिसते. ज्ञानेश्वरांची येथील टीका कर्मत्यागपर नाही असे दाखविण्याचा प्रयत्न पेंडसे करितात. " ज्ञानेशांची येथील शब्दयोजना फार मार्मिक आहे, " असे प्रथम म्हणून पुढे पेंडसे लिहितात, " ' तस्य कार्यं न विद्यते ' याचा अर्थ तो कर्म सोडतो असा त्यांनी केला नाहीं ...... तसेच आत्मज्ञान झाल्यानंतर कर्म सोडावे असा अर्थ न करिता तोपर्यंत साधन म्हणून तरी ते करावेच लागते, असा अर्थ केला आहे " (पृष्ठे ५६–५७). ज्ञानेश्वरांच्या टीकेला काहीशी कलाटणी देण्याचा प्रयत्न पेंडसे करितात, पण तो यशस्वी झाला आहे असे वाटत नाही. गीता १२.११ वरील टीकेत कर्मफलाचा त्याग हा ' धुरेचा योग ' होय असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे, पण त्याच्या पुढच्याच श्लोकावरील टीकेत ज्ञानानंतर ध्यान प्राप्त झाल्यावर "कर्मजात सर्व । दूरी ठाके । १२·१३८ " असेही त्यांनी म्हटले आहे. देहाहंकार गेला तरी देह आहे तोंवर कर्मे करावीच लागतात हे स्पष्ट करताना ज्ञानोत्तर कर्माला ज्ञानेश्वरांनी फार सुरेख दृष्टांत दिले आहेत, असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ ९१), पण ते दृष्टांत ज्ञानी पुरुषालाही ज्ञान प्राप्त झाल्यावर आपले प्रारब्ध भोगूनच संपवावे लागते हा आशय सुचविणारे आहेत, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी पुरुषांनी कर्मत्याग न करता आमरणान्त प्राप्त कर्तव्य करीत राहावे हा विचार सांगण्याकरिता ते दृष्टांत आलेले नाहीत, "मुक्ताचे देह तैसें । हालत संस्कारवशें १८.४४७" असा त्याच श्लोकावरील टीकेत ज्ञानेश्वरांनी पुढे उल्लेख केला आहे.

गीतेमध्ये जेथे जेथे कर्मपर उल्लेख येतो तेथे तेथे ज्ञानेश्वर तो मुळानुसार सांगतात हे म्हणणे अगदी योग्य आहे, पण ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेले हे

कर्माचरण वर्णाश्रमानुसार प्राप्त होणाऱ्या कर्मापुरतें मर्यादित आहे आणि त्याचे आचरणही ते मोक्षाच्या अंतिम साध्यावर दृष्टि ठेवून करावयास सांगतात. अर्जुनाने युद्ध का करावयास हवे याचे उत्तर, ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने, ते त्याचे क्षत्रिय या दृष्टीने प्राप्त होणारे कर्म आहे एवढेच आहे. देहधारी मनुष्याला कर्म सर्वदा टाळणे अशक्य असते आणि कर्म करावे तर ते बंधक होऊन मोक्षाच्या आड येते ही मुमुक्षूच्या मनात खोलवर असणारी भीती गीतेतील कर्मपर श्लोकांच्या आधाराने काढून टाकण्याचा प्रयत्न ज्ञानेश्वरांनी केला आहे. कर्माचरणाला त्यांनी दाखविलेली ही अनुकूलता काही एका मर्यादेतच आहे हेही विसरता येत नाही. ज्ञानी पुरुषांनी ज्ञानोत्तर कर्मत्याग करू नये तर स्वकर्माचे आचरणच अखेरपर्यंत करीत राहावे असे आग्रहपूर्वक प्रतिपादन ज्ञानेश्वर कोठेहीं करीत नाहीत (जसे टिळक गीतारहस्यात सर्वत्र करितात). सहाव्या अध्यायातील योगाचे निमित्त घेऊन ज्ञानेश्वर अष्टांगयोगालाच उचलून धरितात किंवा " अनित्य अशा मृत्युलोकात तू जन्माला आला आहेस हे ध्यानात घेऊन 'झडझडोनि वहिला निघ। इये भक्तीचिये वाटे लाग!' " असे भगवान अर्जुनास सांगत असल्याचे वर्णन ते नवव्या अध्यायात करितात (९.५१६). योग किंवा भक्ती यांच्या या पुरस्काराच्या वेळी निष्कामकर्माच्या सिद्धांताचे स्मरण ज्ञानेश्वरांना राहात नाही. गीतेमध्ये ज्या ठिकाणी जो आशय असेल, मग तो कर्मपर असो, योगपर असो वा भक्तिपर असो, तो ज्ञानेश्वर रंगवून सांगतात असे दिसते. हे करीत असताना प्रतिपादनातील सुसंगतीच्या दृष्टीने मागचे-पुढचे अनुसंधान सांभाळणे किंवा कर्म, भक्ती, योग, ज्ञान आदींचे परस्परसापेक्ष स्थान स्पष्ट करणे यांकडे त्यांचे लक्ष जात नाही; तशी त्यांची प्रवृत्तीच नाही, समोर असलेल्या विषयामध्येच ते रमून गेलेले असतात. 'युद्धस्व विगतज्वरः' (गीता ३.३०) यावर "आता कोदंड घेऊन हातीं। आरूढ पां इये रथीं।" असा प्रारंभ करून पुढे ज्या ओव्या ज्ञानेश्वरांनी लिहिल्या आहेत (३. १८९–९१) त्या उद्धृत करून पेंडसे असे म्हणतात की यामध्ये ज्ञानेश्वरांनी कर्मयोगाचे तत्त्वज्ञान सांगतले आहे (पृष्ठ ६०). पेंडसे यांचे हे म्हणणे ठीक आहे. पण योगाच्या, भक्तीच्या किंवा इंद्रियनिग्रहाच्या संदर्भातही ज्ञानेश्वर इतक्याच परिणामकारक ओव्या लिहून जातात हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. हे पाहिले म्हणजे ज्ञानेश्वर तत्त्वज्ञ असले तरी त्यांची वृत्ती कवीची होती, त्या त्या स्थळी जो आशय असेल तो आपल्या प्रतिभेच्या स्पर्शाने जिवंत करून ते सांगतात आणि त्यामुळेच त्यांचे विवेचन सर्वत्र एक प्रकारे अनाग्रही राहिलेले आहे; असे म्हणावे लागते. कर्माच्या पुरस्काराच्या दृष्टीनेच बोलावयाचे असेल तर ज्ञानी भक्तांच्या किंवा अद्वैतानुभवाच्या वर्णनात ज्ञानेश्वरांची वाणी जशी रमते व फुलते तशी ती कर्मयोगी पुरुषांच्या वर्णनात फुलताना दिसत नाही.

किंबहुना ज्ञानेश्वर सर्वत्र केवळ निष्काम कर्मयोगाचा पुरस्कार करीत नाहीत हे पेंडशांनीही मान्य केले आहे. तेराव्या अध्यायातील " तत्त्वज्ञान सांख्य तत्त्वज्ञानावर उभारल्यामुळे यातील ज्ञानाच्या लक्षणांवर सांख्य संन्यासाची दाट छाया आहे, " असे प्रथम म्हणून त्या अध्यायातील ज्ञानी भक्त हा कर्मयोगी नाही तर तो संन्यासी आहे; असे पेंडशांनी सांगितले आहे. " गीतेला या अध्यायात संन्यासी भक्ताचा संग्रह करावयाचा असल्यामुळे " तो उल्लेख गीतेत आला आहे आणि " ज्ञानेशांची टीकाही तशीच आहे " म्हणजे संन्यासपर आहे; असेही पेंडशांनी पुढे म्हटले आहे. 'सर्वारंभपरित्यागी' हा शब्द गीतेमध्ये बाराव्या व चौदाव्या अशा दोन्ही अध्यायात आला आहे. शंकर व ज्ञानेश्वर या दोघांनीही या दोन स्थळी त्या पदाचे स्पष्टीकरण निरनिराळे केले असून बाराव्यातील स्पष्टीकरण कर्मयोगाशी तर चौदाव्यातील संन्यासाशी जुळणारे आहे; असे पेंडशांनी दाखविले आहे. तेराव्याप्रमाणेच चौदाव्या अध्यायावरही सांख्य तत्त्वज्ञानाची दाट छाया असल्याने तेथील विशेषणांचे अर्थ तो संदर्भ ध्यानात घेऊन केले पाहिजेत, असे स्पष्टीकरण पेंडसे अखेर देतात (पृष्ठे ७६–८१). त्या त्या स्थळीचा गीतार्थ नीट लावून दाखवावयाचा एक प्रयत्न या दृष्टीने हे ठीक आहे. पण त्यामुळे गीता ही निष्कामकर्माचा पुरस्कार करणारी आहे या विधानाला काहीसा धक्का बसतो. गीतेचे स्वरूप





सर्वसंग्राहक असल्यामुळे असे होते असा एक युक्तिवाद यावर करिता येण्यासारखा आहे आणि पेंडसे यांनी तो केलाही आहे (पृष्ठ ७६). पण एकदा असे म्हटले की गीता ही निष्कामकर्मावर आधारलेल्या भागवतधर्माचा मुख्य ग्रंथ आहे आणि भागवतधर्माचे ते निष्कामकर्मयुक्त मूळ स्वरूप त्याला प्राप्त करून देण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी आपली टीका लिहिली आहे या मांडणीतील जोर थोडासा कमी होतो. (चौदाव्या अध्यायातील 'सर्वारंभ-परित्यागी' या पदाचा अर्थ टिळकांनी केवळ काम्य-कर्मे सोडणारा असा कर्मयोगानुकूल केला आहे याचा पेंडशांनीही उल्लेख केला आहे– (पृष्ठ १.) शिवाय तेराव्या किंवा चौदाव्या अध्यायात असे संन्यासपर उल्लेख का आले आहेत व त्यांचा गीतेतील कर्मयोगपर वचनांशी मेळ कसा घालाव-याचा हे स्पष्ट करण्याचा कोणताही प्रयत्न ज्ञानेश्वरांनी केलेला नाही, ते केवळ त्या उल्लेखांचा संन्यासपर उल्लेख करितात व पुढे जातात. पंधराव्या अध्यायावरील ज्ञानेश्वरांची टीका अशीच संन्यासपर आहे हेदेखील पेंडशांनी मान्य केले आहे (पृष्ठ ८२). हा ज्ञानकांडाचाच भाग असल्यामुळे सांख्य तत्त्वज्ञानानुसार येथे ज्ञानोत्तर संन्यासाची छटा आली आहे, असा त्याचा उलगडा त्यांनी केला आहे. गीता १८·५० ते ५४ यावरील ज्ञानेश्वरांच्या संन्यासपर टीकेबाबतही पेंडशांनी असेच स्पष्टीकरण केले आहे. भागवतपुराणाचा परिणाम झाल्यामुळे ज्ञानेश्वरांच्या आधीच्या काळात वैराग्यप्रधान भक्तीचे माहात्म्य वाढले होते. त्याचा निरास करून भागवतधर्माला त्याचे मूळ स्वरूप प्राप्त करून देण्यासाठी म्हणजे कर्तव्य-प्रधान भक्तीचा पुरस्कार करण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी गीतेवरील आपली टीका लिहिली, या पेंडसे यांना अभिप्रेत असलेल्या सिद्धांताला भावार्थदीपिकेतील या कर्मसंन्यासपर उल्लेखांमुळे किती मर्यादा प्राप्त होतात हे यावरून दिसून येईल.

'ज्ञानेशांची आदर्श गृहसंस्था' या नावाचे एक स्वतंत्र प्रकरण या ग्रंथात पेंडसे यांनी लिहिले आहे. गीतार्थ सांगत असताना गृहस्थाश्रमी जीवनातील जे दृष्टांत ज्ञानेश्वरांनी भावार्थदीपिकेमध्ये योजिले आहेत ते या प्रकरणात पेंडशांनी एकत्र केले आहेत आणि त्यांच्या आधारे आदर्श गृहस्थाश्रमाचे एक लोभसवाणे चित्र त्यांनी उभे केले आहे. "गृहस्था-श्रम किंवा गृहसंस्था ही सर्व आश्रमांची पायाभूत असल्यामुळे हिचे वर्णन ज्ञानेश्वरीत येणे अपरिहार्य होते, म्हणून ज्ञानेशांनी आदर्श गृहसंस्था कशी असावी याचे वर्णन ज्ञानेश्वरीतील विविध अलंकारांच्या द्वारे केले आहे," असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ ११२). गृहस्थाश्रमाचा पुरस्कार करणे हा भावार्थदीपिका लिहिण्यातील ज्ञानेश्वरांचा एक प्रमुख हेतू होता, असे येथे पेंडशांना सुचवावयाचे आहे काय? ज्ञानेश्वरांच्या समोर असलेले श्रोते प्राधान्याने गृहस्थाश्रमी असावेत, त्यांच्या नित्याच्या अनुभवातील उदाहरणे दिल्याने अध्यात्माचा कठीण विषय त्यांना सुलभपणे आकलन करिता येईल अशा दृष्टीने ही उदाहरणे ज्ञानेश्वरांनी दिली आहेत असे वाटते. पण तेवढ्यावरून त्यांच्या ग्रंथाचे मुख्य प्रतिपाद्यच ते आहे असे मानता येईल काय? ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायात व्यासांनी वर्णिलेल्या भारतकथेला ज्ञानेश्वरांनी 'प्रथमवयसाकाळीं' स्त्रीच्या अंगी प्रगटणाऱ्या 'लावण्याच्या नव्हाळी'चा व त्याच्या पुढच्या ओवीत वसंत ऋतू प्राप्त झाल्यावर उद्यानात दिसणाऱ्या वनशोभेचा दृष्टांत दिला आहे. तेवढ्यावरून त्या दोहोंचा अनुबंध मानून यौवनात नवीनच पदार्पण केलेल्या तरुण स्त्रीच्या मनात उत्पन्न होणारा अनुराग ज्ञानेश्वरांनी येथे सुचविला आहे असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ ११५) ते अतिशय दूरान्वित वाटते. नवयौवना स्त्री आणि वसंतऋतूतील उद्यान या दोहोंतील सौन्दर्य येथे ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे आणि भारत-कथेची शोभा तशी आहे असे त्यांना म्हणावयाचे आहे. याच्या पुढे जाऊन तरुण स्त्रीच्या मनात उत्पन्न होणारा अनुरागच त्यांना अभिप्रेत आहे असे म्हणणे सयुक्तिक नाही. पण हे एवढ्याने भागले नाही. सोळाव्या अध्यायावरील टीकेत दैवी संपत्तीच्या सव्वीस गुणांचे वर्णन संपल्यावर, –

"कीं गुणकुसुमांची माळा। हे घेऊनि मुक्तिबाळा।
वैराग्यनिरपेक्षाचा गळा। गिवसीत असे॥
१६.२०९

असे त्या दैवी संपत्तीचे वर्णन ज्ञानेश्वरांनी केले आहे. या वर्णनाचा आधार घेऊन "उपवर





वधूची आदर्श अभिरुची येथे ज्ञानेश्वरांनी सुचवली आहे " असा निष्कर्ष पेंडशानी काढिला आहे (पृष्ठे ११७–१८). मुक्तीवर तरुण स्त्रीचे रूपक केल्यावर तिने वैराग्यसंपन्न पुरुष पती म्हणून शोधावा हे सुसंगत आहे. पण त्याचा आधार घेऊन, प्रपंचाची वाट चालू पाहणाऱ्या सर्वसामान्य तरुण स्त्रीने वैराग्यसंपन्न पुरुष पती म्हणून निवडावा असे ज्ञानेश्वरांना सुचवावयाचे आहे, असा व्यापक सिद्धांत पेंडसे करितात, पण खरा वैराग्यसंपन्न पुरुष मोक्षाच्या मागे असणार, तो विवाहाच्या फंदात कशाला पडेल ? तसे दाखविण्यात औचित्यही नाही आणि संगतीही नाही. याच प्रकरणामध्ये मातेच्या वात्सल्याचे दर्शन ज्ञानेश्वर किती निरनिराळ्या दृष्टांतातून घडवितात ते पेंडसे यांनी विस्ताराने दाखविले आहे. ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टांतांचा एक आढावा या दृष्टीने किंवा त्यातील ज्ञानेश्वरांच्या निरीक्षणाचा बारकावा स्पष्ट करण्याच्या दृष्टीने हे ठीक आहे. पण त्याचा आधार घेऊन ज्ञानेश्वरांना गृहस्थाश्रमाचे महत्त्व प्रस्थापित करावयाचे होते असे म्हणता येणार नाही. भावार्थदीपिकेचे प्रतिपाद्य निराळे आहे, त्याचा गृहस्थाश्रमाशी काही संबंध नाही. गृहस्थाश्रमाला ज्ञानेश्वरांचा विरोधच होता असा याचा अर्थ नाही, पण तो त्यांच्या उपदेशातील लक्षणीय भाग नव्हे.

" कर्मसंन्यास व कर्मयोग या दोहोतील एक काय ते निश्चित मला सांग, " असे अर्जुन तिसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभी श्रीकृष्णाला म्हणतो. त्यावर टीका लिहिताना " मज विवेकु सांगावा । मऱ्हाठा जी ॥ ३.१७ " असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे. यातील ' मऱ्हाठा ' या शब्दाचा आधार घेऊन, ज्ञानेश्वरांच्या डोळ्यापुढे महाराष्ट्रातील मराठा समाज होता व मराठ्यांचा विशेष विवेक त्यांना सुचवावयाचा आहे असे पेंडसे यानी म्हटले आहे. एवढेच नव्हे तर " हिंदुस्थानात मराठ्यांच्या इतिहासाला जे वेगळे वळण लागले त्याची बीजे ज्ञानेशांनी महाराष्ट्राला शिकविलेल्या श्रीकृष्णाच्या या विवेकात आहेत, " असेही पुढे पेंडसे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ ४६). मराठ्यांच्या इतिहासाला हे जे वेगळे वळण पुढे लागले ते शिवकालात म्हणजे ज्ञानेश्वरीच्या रचनेनंतर साडेतीनशे वर्षे उलटून गेल्यावर लागले आणि ते शिवरायांनी केलेल्या स्वराज्यस्थापनेमुळे लागले. त्या उत्थानाची व मराठ्यांनी त्यानंतर केलेल्या भारतीय राजकारणाची बीजे जर ज्ञानेशानी वरील ओवीत उल्लेखिलेल्या मराठा विवेकात शोधावयाची असतील, तर ज्ञानेश्वरांनंतर शिवरायाच्या उदयापर्यंत म्हणजे साडेतीनशे वर्षांपर्यंत त्याचा काहीच प्रत्यय महाराष्ट्राच्या इतिहासात का दिसत नाही याचे समाधानकारक उत्तर द्यावे लागेल. ज्ञानेश्वराच्या शिकवणुकीमुळे वारकरी संप्रदाय व विठ्ठलाची भक्ती जशी वाढली तशी शिवकालापासून मराठ्यात आढळणारी विजिगीषु वृत्ती वाढली नाही. ती प्रेरणा ज्ञानेश्वरांच्या वाङमयात असती तर तिचा काहीतरी परिणाम शिवपूर्वकालात दिसला असता. ज्ञानेश्वरांचे एकंदर वाङमय पाहिले तर त्यांच्या डोळ्यापुढे महाराष्ट्र व त्यातील मराठा समाज होता आणि त्या समाजाला पेंडसे वर्णन करितात तसा ' मराठा विवेक ' त्यांना शिकवावयाचा होता असे म्हणण्यास काही आधार नाही. " हेंच मराठे परियेसीं । ५.५२ " असा हा मराठा शब्द भावार्थदीपिकेच्या पाचव्या अध्यायात पुन्हा येतो, त्याचा अर्थ पेंडसे ' सोपा ' असा घेतात (पृष्ठ ६७); " मज विवेकु सांगावा । मऱ्हाठा जी ॥ ३.१७ " यातील मराठा शब्दाचा अर्थ तेवढाच घ्यावयास हवा. " इया उघड मऱ्हाटिया । १३.९०३ " असा हा शब्द पुन्हा तेराव्या अध्यायावरील टीकेत येतो, तेथेही त्याचा अर्थ सोपा असाच आहे. विवेक या शब्दाबद्दलही काहीसे असेच आहे. विवेक हा शब्द ज्ञानेश्वरीत अनेक स्थळी आलेला आहे. या विवेकाचे स्पष्टीकरण करिताना, ज्ञानेश्वरांनी " सामाजिक कल्याणाकरिता जीवनाचा यज्ञ करणे हाच खरा धर्म आहे असा विवेक महाराष्ट्राला शिकविला, हाच सोप्या व स्पष्ट भाषेत सांगितलेला मऱ्हाठा विवेक होय, " असे पेंडसे म्हणतात (पृ. ५४). याच्या आधीच्याच पृष्ठावर " वर्ण किंवा व्यवसायाने प्राप्त झालेली सामाजिक कर्तव्यकर्मे म्हणजेच खरा धर्म आहे. " ही जाणीव ज्ञानेश्वरांच्या काळी नष्ट झाली होती व ती त्यांनी उत्पन्न केली; असे पेंडशांनी म्हटले आहे. याबद्दलही असेच म्हणावेसे वाटते की ' सामाजिक कल्याण '





किंवा 'सामाजिक कर्तव्यकर्मे' या शब्दांमुळे आज जी कल्पना आपल्या डोळ्यासमोर येते ती ज्ञानेश्वरांच्या मनात होती असे म्हणता येत नाही. ग्रंथाच्या प्रारंभी अविवेकाचे स्पष्टीकरण करिताना "अतिरिक्त विषयासक्ती किंवा दुसऱ्या टोकाला जाऊन कर्तव्यकर्मे टाकण्याच्या वैराग्याचा पुरस्कार या दोन्ही गोष्टी अविवेकाच्या आहेत. कर्तव्यकर्मांच्या आड येणाऱ्या देहविषयक आसक्तीचा त्याग हे खरे वैराग्य आहे," असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २). लौकिक कर्तव्यकर्मे बाजूला ठेवणारे वैराग्य ज्ञानेश्वरांना मान्य नव्हते असे त्यांच्या वाङ्मयावरून वा चरित्रावरून वाटत नाही. त्याचप्रमाणे देहविषयक आसक्तीचा त्यागही ज्ञानेश्वर पारमार्थिक भूमिकेतून सांगतात. 'कर्तव्यकर्मांच्या आड येणाऱ्या' या शब्दयोजनेतून जो ऐहिक जीवनाचा संदर्भ पेंडशांना सुचवावयाचा आहे तो ज्ञानेश्वरांच्या मनात होता असे दिसत नाही. ब्रह्मविद्या सर्व जनतेपर्यन्त न पोचल्यामुळे तिच्याभोवती एक गूढ वातावरण निर्माण झाले होते असे सांगून पेंडसे म्हणतात की, "ज्ञानेशांना मानवी प्रगतीच्या आड येणारे हे गूढ वातावरण नाहीसे करावयाचे होते" (पृ. ५). 'मानवी प्रगती' या शब्दांचा ऐहिक व भौतिक प्रगतीशी संबद्ध असा अर्थ आपल्या मनात येतो, तो ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत नाही. संस्कृतमध्ये बंदिस्त असलेली ब्रह्मविद्या मराठीमध्ये आणून ती ज्ञानेश्वरांनी सर्वसामान्य मराठी माणसाला सुलभ केली हे त्यांचे अतिशय महत्त्वाचे कार्य आहे यात संशय नाही. पण या कार्याचा ऐहिक जीवनाशी, सामाजिक कर्तव्यकर्मांशी किंवा मानवी प्रगतीशी म्हणजे भौतिक प्रगतीशी प्रत्यक्ष असा संबंध नव्हता. कर्मविषयक उल्लेख करिताना 'समाजकल्याणकारक प्राप्त कर्तव्ये', 'वर्ण किंवा व्यवसायाने प्राप्त झालेली सामाजिक कर्तव्यकर्मे', 'सामाजिक कल्याणाकरिता जीवनाचा यज्ञ करणे' असे शब्द पेंडसे घालतात (पृष्ठे ५१, ५३, ५४). ही शब्दयोजना ते आवर्जून करितात आणि ज्ञानेश्वरांच्या कर्मविषयक विचारांना एक ऐहिक परिमाण देण्याचा प्रयत्न करितात असे दिसते. पण ज्ञानेश्वरांची दृष्टी प्राधान्याने पारमार्थिक होती, 'प्राप्त कर्म करावे' असे म्हणतानाही त्यांच्या डोळ्यापुढे समाजाचे ऐहिक वा भौतिक कल्याण होते असे त्यांच्या एकंदर विचारसरणीवरून म्हणता येत नाही.

भावार्थदीपिकेमध्ये कर्माप्रमाणेच योग व भक्ती यांचेही विवेचन ज्ञानेश्वरांनी केले आहे हे पेंडसे यांना मान्य आहे. ज्ञानेश्वरांचा योग म्हणजे कुंडलिनीयोग होय. सहाव्या अध्यायावरील टीकेत या योगाचे त्यांनी विशेषत्वाने वर्णन केले आहे. तेथे त्यांनी त्याला पंथराजु म्हटले असून "हा मार्ग पाहिला व या मार्गाने चालू लागले म्हणजे तहानभूक हारपते" इत्यादी काव्यपूर्ण वर्णन केले आहे. पण बाराव्या अध्यायावरील टीकेत या मार्गालाच ज्ञानेश्वरांनी कष्टदायक म्हटले आहे आणि कर्मयोगाला "योगामाजी योगु धुरेचा" असे म्हटले आहे असे दाखवून अखेर ज्ञानेश्वरांनी कर्मयोगच श्रेष्ठ मानिला आहे असे प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न पेंडशांनी केला आहे. गीतेतील ध्यानयोगाला ज्ञानेश्वरांनी या कुंडलिनीयोगाची जोड दिली आह असे पेंडशांचे म्हणणे आहे. मूळ गीतेत कुंडलिनीयोगाचा उल्लेख नाही हे पेंडशांना मान्य आहे. मूळ गीतेत नसतानाही ज्ञानेश्वर आपल्या टीकेत कुंडलिनीयोग सांगतात हा नाथपंथाचा परिणाम आहे, हे पेंडशांचे स्पष्टीकरण मान्य होण्यासारखे आहे. पण अशा प्रकारे मुळात नसताना ज्ञानेश्वर आपल्या टीकेत अनेक स्थळी कुंडलिनीयोग सांगतात व सहाव्या अध्यायावरील टीकेत त्याचा तपशीलवार विस्तार करितात याचाच अर्थ त्यांना त्याबद्दल विशेष आत्मीयता आहे, असे म्हणता येणे शक्य आहे. मूळ गीतेत नसतानाही शंकराचार्य आपल्या टीकेत संन्यासाचा उल्लेख करितात किंवा टिळक कर्मपर विवेचन करितात तसाच हा प्रकार आहे. पण ज्ञानेश्वरांचे असे भाग पेंडसे सांभाळून घेतात. शंकराचार्यांनी लाविलेले संन्यासपर अर्थ चुकीचे कसे आहेत ते पेंडसे जागोजाग दाखवितात, पण ज्ञानेश्वरांच्या तशा अर्थाबाबत गीतेला निर्गुणवादी संन्यासाचाही संग्रह करावयाचा होता असे सावरून घेणारे उद्गार पेंडसे काढतात. पेंडसे यांना ज्ञानेश्वरांचा अर्थ अधिक रुचतो एवढाच याचा अर्थ आहे आणि त्यात गैर काहीच नाही.

अनुक्रमणिका





" महाराष्ट्राचा भागवतधर्म-ज्ञानदेव आणि नामदेव "

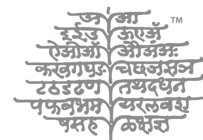
'ज्ञानेशांचा भक्तियोग' या प्रकरणात ज्ञानेश्वरीतील भक्तिविषयक विवेचनाचा धावता आढावा पेंडशांनी घेतला आहे. भक्ती हा ज्ञानेश्वरीतील महत्त्वाचा विषय आहे हे सर्वमान्य आहे आणि त्या दृष्टीने हा आढावा ठीक आहे. पण या भक्तिविषयक विवेचनात सर्वत्र कर्माचा धागा अनुस्यूत आहे असे दाखविण्याचा प्रयत्न पेंडशांनी केला आहे. गीतेच्या निरनिराळ्या अध्यायात कोणकोणते विषय आले आहेत हे ज्ञानेश्वरांनी एकदा दहाव्या अध्यायावरील टीकेच्या प्रारंभी व पुन्हा अठराव्या अध्यायावरील टीकेच्या अखेरीस सांगितले आहे. या दोन स्थळी ज्ञानेश्वरांनी निरनिराळा क्रम सांगितला आहे हे पेंडशांना मान्य आहे. दहाव्या अध्यायावरील टीकेत विषयांचा एक क्रम ज्ञानेश्वरांनी सांगितला, पण "संपूर्ण गीतेचे व्याख्यान झाल्यावर अध्यायांची एक वेगळी संगती त्यांच्या लक्षात आली" आणि गीतेत "कर्मयोगाला फार महत्त्व आहे हे लक्षात आल्यावर 'कर्में ईशु भजावा' हा फार महत्त्वाचा सिद्धांत त्यांनी सांगितला," असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ १२९). पण हा ज्ञानेश्वरीत आढळणाऱ्या एका विसंगतीचा पेंडशांनी केलेला उलगडा आहे. ज्ञानेश्वरांनी स्वतः असे काहीच म्हटलेले नाही हे ध्यानात घ्यावयास हवे. भक्तियोगावरील या प्रकरणाच्या अखेरीस ज्ञानेश्वर-प्रणीत भक्तीचे स्वरुप सारांशाने स्पष्ट करिताना "भागवतधर्म हा ऐहिक ऐश्वर्य आणि पारमार्थिक वैभव दोन्ही साधून देणारा आहे;" "यज्ञाचा आणि धर्माचा ऐहलौकिक जीवनाशी घनिष्ठ संबंध आहे हे ज्ञानेशांनीच प्रथम स्पष्टपणे सांगितले," "गीताग्रंथ हा ज्ञानमूलक कर्तव्यकर्मप्रधान सर्वात्मक ईश्वराची भक्ती प्रतिपादन करणारा आहे असे सांगणारे ते पहिले भाष्यकार आहेत," असे उद्‌गार पेंडशांनी काढिले आहेत (पृष्ठे २१८, २२१). 'सर्वात्मकाची कर्मयुक्त भक्ती' किंवा 'सर्वात्मकाची कर्मप्रधान भक्ती' अशा स्थळी भक्तीबरोबर कर्माचा निर्देश ते आवर्जून करितात. ज्ञानेश्वर काही स्थळी भक्तीबरोबर कर्माचा उल्लेख करितात हे खरे आहे, कारण मूळ गीतेतच कर्माचा उल्लेख आलेला असतो आणि ज्ञानेश्वर तो टाळत नाहीत. पेंडसे यांना या शब्दयोजनेच्या द्वारा ऐहिकता, सामाजिक कर्तव्य, कर्तव्यप्रधान भक्ती, ते कर्तव्य करणे हीच भक्ती, अशा अर्थावर भर द्यावयाचा आहे. पण वर्णाश्रमानुसार प्राप्त होणारे कर्म टाळण्याचे कारण नाही असे म्हणणे निराळे आणि ऐहिक अभ्युदयासाठी किंवा समाजाच्या भौतिक उन्नतीसाठी कर्म करावे असे म्हणणे निराळे. कर्तव्यप्रधान नसलेली केवळ भजनपूजनात्मक भक्ती ज्ञानेश्वरांनी त्याज्य मानली आहे का किंवा निदान दुय्यम प्रतीची मानली आहे का ? तसे दिसत नाही. शिवाय सामाजिक या शब्दाने आज प्रतीत होणारा अर्थ ज्ञानेश्वरांच्या मनात होता असे म्हणण्यास काही आधार नाही. परा भक्तीचे वर्णन करिताना "पै माझिये सहज स्थिती । भक्ति नाम ॥ १८.१११३" असे ज्ञानेश्वर म्हणतात. तिचा व पेंडसे यांनी उल्लेखिलेल्या कर्तव्यप्रधान भक्तीचा मेळ कसा घालावयाचा ? आणि ही परा भक्ती ज्ञानेश्वरांनी सर्वश्रेष्ठ म्हटली आहे. ही परा भक्ती ज्याला प्राप्त होते तो ज्ञाननिष्ठ संन्यासी असतो हेही पेंडशांनीच सांगितले आहे (पृष्ठ ९८). येथेच सहज एका विसंगतीचा उल्लेख करावासा वाटतो. 'ज्ञानेशांचा कर्मयोग' या प्रकरणात "या संन्यासी ज्ञाननिष्ठाला जी पराभक्ति मिळते तीच ज्ञानोत्तर चौथी भक्ति होय" असे पेंडसे म्हणतात (पृष्ठ ९८). परा भक्तीचा हा उल्लेख गीता १८.५५ मध्ये आहे. 'ज्ञानेशांचा भक्तियोग' या प्रकरणात पेंडसे लिहितात, "१८.५० ते ५४ या श्लोकांत ध्यानयोगी निर्गुणोपासक संन्यासी भक्तांचे वर्णन झाल्यावर ५५ व्या श्लोकापासून कर्मयुक्त भक्तीने होणाऱ्या सर्वात्मक सगुण ईश्वराच्या पूजेचे वर्णन पुनः चालू झाले आहे" (पृष्ठ १८५). म्हणजे गीता १८.५५ मधील परा भक्ती ही ज्ञाननिष्ठ संन्याशाला प्राप्त होते असे एका ठिकाणी पेंडशांनी म्हटले आहे, तर ती कर्मयुक्त भक्तीने प्राप्त होते असे दुसऱ्या ठिकाणी म्हटले आहे. पेंडशांचे काहीसे अनवधान झालेले दिसते. गीता १८.५० ते ५४ मध्ये एक प्रकारच्या तर १८.५५ पासून दुसऱ्या प्रकारच्या भक्तांचे वर्णन आहे अशी जी विभागणी पेंडसे करितात तशी ज्ञानेश्वरांनी केलेली दिसत नाही, हेही येथे जाताजाता सांगणे आवश्यक आहे.





ज्ञानेश्वरांनी सांगितलेले कर्म व त्यांनी वर्णिलेली भक्ती या दोहोंनाही काही सामाजिक व ऐहिक आशय आहे असे दाखविण्याचा प्रयत्न पेंडसे करितात हे आतापर्यंतच्या विवेचनावरून ध्यानात येईल. सामाजिक कर्तव्यकर्म किंवा ऐहिक वैभव ही बाजू ज्ञानेश्वरांच्या मनात होती असे मानावयाचे असेल तर आणखी एक प्रश्न असा सुचतो की त्यांनी अखेर समाधी का घेतली ? ही समाधी घेण्याच्या आधी काही काळ ज्ञानेश्वरांनी नामदेवांच्या बरोबर तीर्थयात्रा केली होती आणि त्या निमित्ताने बहुधा अर्धाअधिक उत्तर भारत त्यांनी पाहिला असावा. त्या वेळचे मुसलमानांचे झालेले सार्वत्रिक आक्रमण, मंदिरांचा उच्छेद, तीर्थक्षेत्रांचा विनाश या गोष्टी त्यांच्या दृष्टीस पडल्या असतील ना ? त्यांचा कोणताही पडसाद त्यांच्या वाङमयात कोठेही का आढळत नाही ? ज्ञानेश्वरांच्या काळात महाराष्ट्र हा पराभवाच्या सीमारेषेवर उभा होता. आपली व्रतेवैकल्ये, जातिभेद, अस्पृश्यता, विषमता, शब्द-प्रामाण्य आदि गोष्टींनी आपला समाज अधोगत होत होता. यापैकी कशाचीही दखल ज्ञानेश्वरांच्या वाङमयात घेतली गेलेली नाही. अशी स्थिती असतानाच त्यांनी संजीवन समाधी घेतलेली आहे. यावरून हे स्पष्ट होईल की, पेंडसे मांडतात त्या प्रकारच्या कर्मयोगप्रधान भागवतधर्माला ज्ञानेश्वरांच्या जीवनातील एकंदर घटना व त्यांचे एकूण वाङ्मय पोषक नाही. अर्थात् यामुळे त्यांच्या जीवनाला काही कमीपणा येतो असे मानण्याचे कारण नाही. असे वाटते की ज्ञानेश्वरांचे जीवन हे ऐहिकांच्या पातळीवर घडलेच नाही, तर ते सर्वस्वी केवळ आध्यात्मिक पातळीवरूनच घडले. त्या पातळीवरूनच ते सर्व गोष्टींकडे पाहात असत. त्यामुळे त्यांनी कर्माचा पुरस्कार केला आहे असे मानले तरी त्या कर्मविचाराला ऐहिक किंवा सामाजिक संदर्भ होता असे म्हणता येत नाही. आध्यात्मिकता हाच त्यांच्या जीवनाचा स्थायीभाव होता आणि भावार्थदीपिका त्यांनी त्याच भूमिकेतून लिहिली. अशी निखळ अध्यात्मानुभवात रंगून गेलेली वृत्ती असल्यामुळेच ज्ञानेश्वरीत कोठेही प्रतिपादनाचा अभिनिवेश वा एखाद्या मताचा आग्रह दिसत नाही. जेथे जे असेल ते आणि त्यावेळी त्यांच्या मनाला जे जाणवले असेल ते ज्ञानेश्वर आपल्या अमृतमधुर वाणीने केवळ सांगत जातात. मग त्यात ज्ञान येते, भक्ती येते, योग येतो, अद्वैताचा अनुभव येतो; तसेच कर्मही येते. पण कर्माच्या अशा प्रकारे आलेल्या उल्लेखांचा आधार घेऊन ज्ञानेश्वरांना निष्कामकर्माचा विशेषत्वाने पुरस्कार करणारा भागवतधर्म सांगावयाचा आहे आणि त्या कर्माला ऐहिक वा सामाजिक कर्तव्यकर्माचा धागा आहे असे प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न विशेष यशस्वी होऊ शकत नाही; तसाच तो पेंडसे यांचाही झालेला नाही.

भावार्थदीपिकेच्या निमित्ताने निष्कामकर्मयुक्त किंवा पेंडसे यांच्या शब्दात म्हणावयाचे तर कर्तव्य-कर्मप्रधान भागवतधर्माचे विवेचन करण्याची संधी ज्ञानदेवविषयक भागात जशी त्यांना मिळाली आहे तशी ती नामदेवांवरील भागात मिळालेली नाही. आदि किंवा समाधी अशी रचना सोडल्यास नामदेवांच्या नावावर मोडणारी बहुतांश अभंग-रचना विठ्ठलभक्तीची आर्तता व आध्यात्मिक अनुभव यांना वाहिलेली आहे. कर्मयोग की कर्म-संन्यास किंवा कर्मयुक्त भक्ती की केवळ भक्ती असा प्रश्न नामदेवांच्या काव्यात कोठे आलेला नाही आणि तो त्यांना बहुधा कधी पडलाही नसावा. त्यामुळे नामदेवांच्या शिकवणुकीला सामाजिक वा ऐहिक अशी काही बाजू होती हे दाखविण्यासाठी त्यांच्या चरित्रातील एखादी घटना किंवा अभंगातील एखादा स्फुट उद्गार यांचा आधार पेंडशांना घ्यावा लागला आहे. ज्ञानदेव व नामदेव हे दोघे मिळून तीर्थयात्रेला गेले होते. त्यांनी ही तीर्थयात्रा का केली हे सांगताना 'क्षेत्रे पाहावी' आणि 'भक्तिज्ञानाचा प्रसार करावा' याबरोबरच 'लोकस्थितीचे निरीक्षण करावे' हा एक हेतू असल्याचा उल्लेख पेंडशांनी केला आहे (पृष्ठ ३४१). ज्ञानदेव–नामदेवांच्या या तीर्थयात्रेचा कोणताही विश्वसनीय व तपशील-वार वृत्तांत आपल्याला उपलब्ध नाही, त्यामुळे तीसंबंधी जे काही म्हणावयाचे ते केवळ अनुमानानेच म्हणावे लागते. यात्रा करण्यामध्ये सर्वसाधारणपणे जो धार्मिक हेतू असतो त्याहून काही निराळा हेतू या दोघांच्या तीर्थयात्रेत





होता असे अनुमान करावयाचे असेल तर त्याला काहीतरी प्रमाण हवे, तसे काही प्रमाण पेंडशांनी पुढे केलेले नाही. भक्तिज्ञानाचा प्रसार करण्याबद्दलदेखील महाराष्ट्राबाहेर हा प्रसार ज्ञानदेव-नामदेवांनी केला असेल का किंवा त्यांना करिता आला असेल का असे मनात येते, कारण महाराष्ट्राच्या बाहेर त्यांनी हा प्रसार कोणत्या भाषेत केला असेल असा प्रश्न पडतो. लोकस्थितीचे निरीक्षण करणे याचा अर्थ भारतात सर्वत्र पसरलेल्या हिंदुसमाजाच्या स्थितीचे अवलोकन करणे असा घ्यावयाचा असेल तर तसे काही निरीक्षण केल्याचा प्रत्यय ज्ञानदेव-नामदेवांच्या बाबतीत येत नाही. समर्थांनी अशी तीर्थयात्रा केली होती व तिचाही तपशीलवार वृत्तांत आपल्याला माहीत नाही. पण त्या यात्रेत त्यांना दिसलेल्या हिंदुसमाजाच्या दुरवस्थेचा परिणाम त्यांच्या मनावर झालेला होता असे त्यांच्या वाङमयांतील काही उद्‌गारांवरून म्हणता येते, पण तसा कोणताही प्रत्यय ज्ञानदेव-नामदेवांच्या वाङमयात आपल्याला येत नाही. लोकस्थितीच्या या निरीक्षणाचा पेंडशांनी केवळ जाताजाता उल्लेख केला आहे, त्याबाबत अधिक तपशीलाने त्यांनीही काही लिहिलेले नाही. बंका महार यांच्या एका अभंगामध्ये "नामदेवें हात चोखियाचे शिरीं। विठ्ठल तीं अक्षरीं उपदेशिलें॥" असे म्हटलेले आहे. याचा उल्लेख करून पुढे पेंडसे लिहितात, "नामदेवांनी अस्पृश्य चोखोबांच्या मस्तकावर हात ठेवून त्यांना विठ्ठलमंत्राचा उपदेश केला या गोष्टीचे महत्त्व फार मोठे आहे. या दृष्टीने नामदेव हे केवळ महाराष्ट्रातील नव्हे तर भारतातील पहिले अस्पृश्योद्धारक होते असे श्री. वारटक्के (लोकशिक्षण– मे १९४०) म्हणतात ते खरे आहे" (पृष्ठ ३७६). अस्पृश्य चोखोबांच्या मस्तकावर त्यांना उपदेश करण्याच्या निमित्ताने का होईना पण नामदेवांनी हात ठेवला असेल, तर तेवढ्या घटनेचेही महत्त्व आपल्या समाजाच्या दृष्टीने फार मोठे आहे यात शंका नाही व ते नाकारण्याचे काहीच कारण नाही. पण 'भारतातील पहिले अस्पृश्योद्धारक' असे नामदेवांचे स्थान निश्चित करावयाचे असेल तर काही प्रश्न साहजिकपणे मनात उत्पन्न होतात. असा अस्पृश्योद्धार हा नामदेवांनी आपल्या कार्याचा एक महत्त्वाचा भाग मानला होता काय? भक्तीच्या प्रसाराला जसे महत्त्व त्यांनी दिले होते तसे अस्पृश्यताविरोधाला दिले होते काय? नामदेवांच्या या कृतीमुळे व त्यांच्या शिकवणुकीमुळे निदान वारकरी संप्रदायातील लोकांपुरती तरी दररोजच्या व्यवहारातील अस्पृश्यता काही थोडीशी कमी झाली काय? आज जो इतिहास उपलब्ध आहे त्याच्या आधारे अशा प्रश्नांची उत्तरे होकारार्थी देणे फार कठीण आहे. चोखोबांच्या मस्तकाला प्रत्यक्ष स्पर्श न करिताही नामदेवांनी त्याना उपदेश दिला असण्याची शक्यता अगदीच नाकारता येणार नाही. लोक आपल्याला हीन लेखतात, शिवत नाहीत, 'दूर हो, दूर हो' म्हणतात, याबद्दलचा उद्वेग चोखोबांच्या अभंगात दिसतो. त्या त्यांच्या उद्वेगाची जाणीव असल्याचा प्रत्यय नामदेवांच्या अभंगात कोठे दिसत नाही. त्यांच्या अभंगांचा विषय व्हावा इतकी आतपर्यंत ती जाणीव जाऊन पोचली नाही असे म्हणावे लागते. अशाही परिस्थितीत बंका महार यांच्या वरील उद्‌गारांचा आधार घेऊन नामदेवांनी अस्पृश्योद्धाराचे कार्य केले असे म्हणता येणे शक्य आहे, पण त्या कार्याचे स्वरूप पुष्कळच मर्यादित अर्थाने घ्यावे लागेल.

कर्तव्यप्रधान भागवतधर्माला पोषक असा वरील-सारख्या काही गोष्टींचे उल्लेख पेंडसे यांनी केले असले आणि "नामदेव हे कर्मयुक्त भक्तीलाही अनुकूलच होते" असे काही स्थळी त्यांनी म्हटले असले (आणि हे देखील त्यांना काहीशा आडवळणानेच म्हणावे लागले आहे), तरी त्याच वेळी "नामदेवांचा कल सांसारिक कर्मे अजिबात सोडण्याकडे आणि वैराग्यप्रधान भक्तीकडे असल्याने" त्यांनी कर्मयुक्त भक्तीचा स्पष्ट पुरस्कार केला नाही; असे पेंडशांनी म्हटले आहे (पृ. ३२७). "गीतेतील कर्मयोगाचा जोरदार पुरस्कार त्यांच्या अभंगात नाही," भागवतपुराणातील वैराग्य-प्रधान भक्तीचे संस्कार त्यांच्यावर अधिक होते; असाच निष्कर्ष पेंडशांनी नामदेवांबाबत अखेर काढला आहे; आणि ज्ञानदेवांनी मात्र निष्कामकर्म-





युक्त भक्तीचा जोरदार पुरस्कार केला व महाराष्ट्राच्या प्रकृतीला तो विवेक आवडला व मानवला, असे पुढे म्हटले आहे.

भागवतधर्माला त्याचे मूळ स्वरूप प्राप्त करून देण्यासाठी ज्ञानदेवांनी त्याला निष्कामकर्माची जोड दिली व या कर्मामध्ये ऐहिक व सामाजिक कर्तव्यकर्मांचाही समावेश होतो, हा पेंडसे यांचा या ग्रंथातील प्रमुख सिद्धांत आहे. त्याचा येथवर काहीसा विस्ताराने परामर्श घेतला. आणखीही एकदोन गोष्टींचा सहज उल्लेख करावासा वाटतो. गीता ७.१६ मध्ये आर्त, जिज्ञासू, अर्थार्थी व ज्ञानी असा चतुर्विध भक्तांचा उल्लेख आहे. हे चार निरनिराळे प्रकार न मानता त्या भक्तांच्या एकाहून एक वरच्या अवस्था आहेत, विकासाच्या पायऱ्या आहेत असा अर्थ पेंडशांनी घेतला आहे आणि नामदेवांचा या मार्गाने विकास कसा होत गेला ते त्यांनी स्पष्ट केले आहे (पृष्ठ ३१५). पेंडसे यांचा हा अर्थ स्वतंत्र दिसतो. मूळ गीतेमध्ये "चतुर्विधा भजन्ते माम्" असा उल्लेख आहे आणि ज्ञानेश्वरांनीही या चारांमध्ये काही विकासक्रम मानला आहे असे दिसत नाही. नामदेवांच्या अभंगातील काही उद्गारांचा आधार घेऊन उपनिषदे, गीता, भागवत आदी ग्रंथांचे वाचन त्यांनी केले होते असे पेंडशांनी म्हटले आहे; एवढेच नव्हे तर शांकरभाष्यही त्यांनी वाचले असावे असे आणखी अनुमान त्यांनी केले आहे (पृष्ठे ३१७–१८). हे सारे संस्कृत ग्रंथ नामदेवांनी अभ्यासपूर्वक वाचले होते असे मानण्यास एखाद्या दृष्टांतात सहज येऊन गेलेला उल्लेख पुरेसा होईल असे वाटत नाही. अलीकडे डॉ. खैर यांनी 'मूळ गीतेचा शोध' घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. पेंडशांनी आपल्या विवेचनामध्ये खैरांच्या मतांचा अधूनमधून निर्देश केला आहे. पण सातशे श्लोकी गीता हीच मूळ गीता आहे असे मानून ज्ञानेश्वरांनी आपली टीका लिहिली आहे हे उघड आहे. तेव्हा त्यांनी लावलेल्या अर्थाचा विचार करिताना खैरांनी ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून आज उपस्थित केलेल्या प्रश्नांचा उल्लेख करण्याची तशी आवश्यकता नाही, किंबहुना तसे न करणेच अधिक योग्य झाले असते.

डॉ. अ. ना. देशपांडे यांनी प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास सांगताना ज्ञानदेव व नामदेव यांच्याविषयी काही विवाद्य विधाने केली आहेत. देशपांडे यांचा नामनिर्देश न करिता पेंडशांनी त्यांच्या काही विधानांचा प्रतिवाद केला आहे. या संदर्भात पेंडसे यांनी व्यक्त केलेले विचार मान्य होतील असेच आहेत. देशपांडे यांच्या एकूण प्रतिपादनाचा सविस्तर असा परामर्श पेंडशांनी एखाद्या प्रकरणात स्वतंत्रपणे घेतला असता तर ते अधिक उपयुक्त झाले असते.

डॉ. पेंडसे यांचा हा ग्रंथ त्यांच्या दीर्घकालीन अभ्यासावर व चिंतनावर आधारलेला आहे. ज्ञानदेव-नामदेवांच्या विचारांचे धागे ते वैदिक काळापर्यंत नेऊन भिडवितात तेव्हा हे विशेषत्वाने जाणवते. पेंडशांच्या गाढ व्यासंगाला तितक्याच आकर्षक शैलीची जोड मिळाली आहे. एक शैलीकार लेखक म्हणून आज ते महाराष्ट्रात ख्यातनाम आहेत, तेव्हा या ग्रंथातील त्यांच्या लेखनशैलीबद्दल मुद्दाम काही लिहावयास हवे असे नाही. पेंडशांची भाषा प्रौढ व अर्थगंभीर आहे, क्वचित् ती काव्यात्म स्वरूपही धारण करिते. विषयप्रतिपादनाची त्यांची सरणी सर्वत्र सुबोध व प्रवाही आहे. संतवाङ्मयाबद्दल पेंडशांना असलेला विशेष जिव्हाळा त्यांच्या लेखनात उमटतो व वाचकांवरही त्याचा परिणाम होतो. त्यांनी काढलेल्या काही निष्कर्षांबाबत थोडाफार मतभेद झाला तरी त्यांच्या ग्रंथातील गुणवत्तेचा ठसा मनावर उमटल्याशिवाय राहत नाही. भागवतधर्माचे प्राचीन काळापासूनचे स्वरूप स्पष्ट करणारे तीन ग्रंथ आता पेंडशांनी हातावेगळे केले आहेत. ज्ञानदेव-नामदेवांनंतरच्या महाराष्ट्रातील संतांच्या याविषयीच्या विचारांचा आढावा घेण्याचा संकल्प त्यांनी या ग्रंथाच्या अखेरीस सोडलेला आहे. एवढ्या वृद्धापकाळात डॉ. पेंडसे यांनी ग्रंथलेखनाचे हे कार्य नेटाने व निष्ठेने चालवावे हे त्यांना निःसंशय भूषणावह आहे. त्यांचे हे संकल्प लवकरात लवकर पूर्ण होवोत! अखिल महाराष्ट्रातील या विषयाचे जिज्ञासू वाचक त्यांच्या आगामी ग्रंथांची आतुरतेने प्रतीक्षा करीत राहतील.





श्री. वसंत कुलकर्णी, चिकलठाणकर

श्रीपादकृष्णांचे संगीत नाटक :

[कै. श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर– ' जन्मशताब्दीवर्ष ' निमित्ताने]

" वंदुनी त्या श्रीपादांप्रती ! "
– गोविंदाग्रज
(भाववंधन : नमन)

गडकऱ्यांनी श्रीपादकृष्ण कोल्हटकरांना नाटच-क्षेत्रातील आपले गुरू मानले होते. तुलनाच करावयाची म्हटले तर गडकऱ्यांना नाटचक्षेत्रात मिळालेले यश हे कोल्हटकरांच्यापेक्षा कितीतरी अधिक आहे. परंतु केवळ एवढचामुळे श्रीपादकृष्णांची नाटचक्षेत्रातील कामगिरी नजरेआड करता येण्यासारखी नाही. विशेषतः किर्लोस्करी संगीतात फरक घडवून आणण्यासाठी जे प्रयत्न त्यावेळी करण्यात येत होते त्यात यशस्वी ठरलेले संगीत नाटककार म्हणून श्रीपादांचा उल्लेख करावा लागेल.

किर्लोस्कर-देवलांच्या प्रत्येक नाटकात काही नव्या चाली असल्या तरी साक्या, दिंडचा, लोकगीते, स्त्रीगीते, भक्तिगीते आणि लावण्या यांचाच विशेप भरणा असे. १८०० ते १९०० या कालखंडात त्याच त्या चालींचा एकसारखा वापर केल्यामुळे नव्या नाटकासाठी नव्या चालींची गरज वाटू लागली होती.

किर्लोस्करी संगीताला खरा मोठा धक्का दिला तो श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकरांनी आणि त्यांच्या ' वीरतनय ', ' मूकनायक ' अशा नाटकातील संगीताने. या नाटकांच्या द्वारे त्यांनी मराठी रंगभूमीवर पारशी-उर्दू चालींची प्रतिष्ठापना करण्यात पुढाकार घेतला. परंतु पारशी-उर्दू चाली मराठी रंगभूमीवर आणणारांत कोल्हटकर हेच पहिले नाटककार होते असे नाही. त्यांच्याही अगोदर पाटणकरांनी हा प्रयोग करून पाहिला होता.

परंतु या प्रयोगात अग्रेसरत्व लाभते ते कोल्हटकरांना. कारण केवळ प्रयोग करून पाहणे एवढेच उद्दिष्ट त्यांच्या समोर नव्हते तर किर्लोस्करी पद्धतींच्या नाटक सादर करण्याच्या ज्या काही अनावश्यक परंपरा ठरून गेल्या होत्या त्या परंपरा मोडण्याचा जाणीवपूर्वक प्रयत्न कोल्हटकरांनी केला. ' वीरतनया 'त सूत्रधार-नटीच्या प्रवेशाऐवजी कोल्हटकरांनी मंगलाचरण घातले. पुढे ' मूक-नायका 'त या मंगलाचरणासही रजा दिली. साक्या, दिंडचा एवढचा कमी केल्या की त्या काढून टाकण्यात जमा व्हाव्यात, गायकीची पदे कमी करून पारशी रंगभूमीवरील उडत्या-फडकत्या चालींचा वापर फार मोठचा प्रमाणात केला. हे सारे कोल्हटकरांनी जाणीवपूर्वक केले. आपल्या ' आत्मवृत्तात ' ते लिहितात,

" पारशी मंडळयांकडून होणारे दामान, गुलबकावली, चतराबकावली, खदादाद वगैरे नाटकांचे प्रयोग अत्यंत सुंदर होत असून ती नाटके माझ्या फार आवडीची असत व त्यांच्या मानाने किर्लोस्कर मंडळीची नाटके फार फिकी वाटत असत. "

अशा रीतीने नवीनतेचे कंकण बांधून श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकरांनी नाटचसृष्टीत नाटककार या नात्याने प्रवेश केला. त्यांच्या नाटचलेखनाचा खरा बहर मूकनायक (१९०१), गुप्तमंजूष (१९०१), मतिविकार (१९०६) आणि प्रेमशोधन (१९१०) या नाटकात आढळतो. त्यामुळे १९०० ते १९१० हा संगीत नाटचसृष्टीचा कालखंड म्हणजे श्रीपाद कृष्णांचा कालखंड समजला पाहिजे.

श्रीपादकृष्णांच्या नाटकांना भाऊराव कोल्हटकर आणि नंतर नानासाहेब जोगळेकर व श्रीपाद राजहंस हे प्रमुख नट लाभले. श्रीपादकृष्ण स्वतः हलक्या आवाजात गात. नव्या चाली जमविण्याचा त्यांना छंद होता. त्यांनी काही हिंदुस्थानी आणि कर्नाटकी चालींबरोबर फारशी व गुजराथी चालींचा सर्रास उपयोग केल्यामुळे मराठी रंगभूमीवरील





संगीतात नवीनता निर्माण होऊन त्या चालीही लोकप्रिय झाल्या.

कोल्हटकरांनी लोकप्रिय केलेल्या या चालींबद्दल गोविंदराव टेंबे यांनी रसग्रहणात्मक विवेचन केले आहे. " ... त्या संगीतात रचनाचातुर्य खास होते. ऐकणाराच्या मनात तात्पुरती पकड घेण्याची त्यात खास जादू होती. आघातसुलभ पण तिरप्या व मध्येच बदलणाऱ्या लयीमुळे या चाली खालच्या वर्गात प्रिय झाल्या. स्वररचनेच्या अनपेक्षित परंतु कुशल योजनेमुळे त्या स्वरलोलुप प्रेक्षकांना आकर्षक वाटल्या आणि निरनिराळ्या रागरागिण्यातील स्वरसमुदायांच्या बेमालुम मिश्रणामुळे सूक्ष्म विचार करणारांना त्या कौतुकास्पद वाटल्या. या चाली म्हणजे आपल्या मूलभूत संगीत तत्त्वांना धक्का न लावता हाती लागतील त्या रंगीबेरंगी तुकड्यांचे मजेदार तावूत. "

येथपर्यंत टेंब्यांनी अत्यंत संयमाने हे विवेचन केले आहे. परंतु पुढे आपला संयम सोडून परखड शब्दात त्यांनी लिहिले आहे, "संगीत कलाप्रदेशात त्या चालींना त्यावेळी अल्पशा मान्यतेचा देखील दर्जा नव्हता .... व उच्च दर्जाच्या संगीताविषयी लोकांमध्ये अभिरुचि किंवा जिज्ञासा यत्किंचितही त्या गाण्याने वाढली नाही. " आणि अवघ्या १०–१२ वर्षातच या चालींचे आकर्षण मागे पडून हा निर्वाळा खरा ठरलेला आढळून येतो.

या चाली सहजसुंदर आणि सोप्या शब्दरचनेला प्रतिकूल होत्या; आणि त्यामुळेच कोल्हटकरांना शब्दांची चमत्कृती आणि नादमाधुर्यावर अधिक भर द्यावा लागला. या अट्टाहासापायी कोल्हटकरांची पदे अर्थसुलभतेपासूनही दुरावली.

अण्णासाहेब किर्लोस्करांनी 'सौभद्र'मध्ये अरुणोदयाचे वर्णन केले आहे,

" प्रिये पहा रात्रीचा समय सरुनि येत
उषःकाल हा ॥
थंडगार वात सुटत । दीप तेज मंद होत ।
दिग्वदने स्वच्छ करित अरुण पसरि निजमहा ॥
.... "

या उलट रात्रीचे वर्णन श्रीपादकृष्णांनी 'मूकनायक' केले आहे. ते वर्णन याच्याशी ताडून पाहिले, की वरील म्हणण्याची सत्यता चटकन लक्षात येईल ते पद असे,

"कीटकरव कर्कशतम निर्मुनि रतिकृत निनदपूर्ण ।
करित छन्न निमिष तूर्ण ।
प्रणयिरब्ध कलहशब्द बहुत मुग्ध
नृपपरिचर बुडवित निद्रित करि सृष्टि सारी ॥"

त्यांच्या पदांचा अभ्यास केला तर श्रीपादकृष्णांची असाधारण प्रतिभा आणि शब्दसंपत्ती मनाला भुलवते, पण त्याबरोबरच शब्दरचनेतील क्लिष्टता पाहून वाचकाचा विरस होतो.

' या जगी कवि अरसिक गमती ' अशा सोप्या शब्दांनी सुरुवात झालेल्या पदातसुद्धा ते पुढे सांगतात,

" पक्वबिंब चुंबनयोग्यचि अधर चिद्रूपे उपमिति
करिति । '
गल्ल रुचिर उत्फुल्ल गुलाबी आम्रफली नच
कधि तुलिती ॥ "

—संस्कृतप्रचुर आणि क्लिष्ट अशा या पदांबरोबरच नाट्यसंगीतातील काही भावमधुर आणि अर्थसुलभ अशी पदेसुद्धा त्यांनी रचली आहेत. उदाहरणार्थ—

" उगिच का कांता । गांजिता । दासी दीना ॥
व्यापुनिया सारी धरणी मूर्ति आपुली या नयनी ।
खेळते पहा दिनरजनी । तेवि हृदय-मंचकी
लीना ॥ "

– परंतु अशा सहज सुंदर आणि भावोत्कट पदांपेक्षा क्लिष्ट पदांचाच भरणा श्रीपाद कृष्णांच्या नाटकात असल्यामुळे संगीताच्या संवादात्मक स्वरूपात ती पदे विघातक ठरली.

केवळ अपरिचित व नवीन संगीत या घटनेस जबाबदार झाले आहे असे नाही. त्या चालींच्या शब्दांची व तालाच्या आघाताची अशी काही तऱ्हा होती की सुबोध व प्रासादिक काव्यरचना कोल्हटकरांसारख्या साहित्यिकाना सुद्धा निदान मराठीत तरी करता आली नाही ही वस्तुस्थिती आहे. कारण साधण्यापेक्षा विशिष्ट स्वर व त्याला अनुकूल असा शब्द कसा बनेल इकडेच लक्ष केंद्रित झाले. शिवाय चांगली चाल हाताशी आहे म्हणून जरूर तर रसोत्कर्षाचीही पर्वा न करता त्या चालीला रंगभूमीवर आणण्यासाठी पद्यरचना केली गेली.



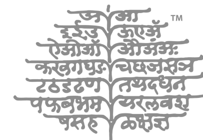


ज्या नवीन संगीताचा प्रयत्न कोल्हटकरांनी मराठी रंगभूमीसाठी केला तो फसला. पण त्या पाठीमागील हेतू सर्वस्वी चूक नव्हता हेही आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. कोल्हटकरांनी सतत १५ वर्षे किर्लोस्करी संगीताशी झगडा केला; आणि किर्लोस्करी संगीत हेच आदर्श संगीत मानून चालणार नाही, त्यात बदल होणे आवश्यक आहे ही विचाराची दिशा दाखवून दिली. त्याचप्रमाणे कोल्हटकरांनी 'चालींचा शोध केला' ही त्यांची दुसरी मोठी कामगिरी होय. आतापर्यंत चाली शोधण्याचा प्रयत्न असा होत नव्हता. माहितीतल्या व प्रचलित विनासायास मिळणाऱ्या चालींच्या सामुग्रीवरच नाट्यसंगीताचा प्रपंच चालविला जात होता. कोल्हटकरांचे नाटक पडले म्हणून त्यांनी शोधलेल्या चालीही लोपल्या असे झाले नाही.

['मानापमान' नाटकातील लोकप्रिय पद 'शूरा मी वंदिले' याची चाल कोल्हटकरांनी 'प्रेमशोधन' या नाटकात 'दुःखा मी जन्मले' या पदाकरिता योजलेली होती.]

कोल्हटकरांचा मार्ग सदोष ठरला असला तरी त्यांचे प्रयत्न निष्फळ झाले नाहीत. देवलांनी 'शारदे'त जी संगीताची धाटणी व जात बदलली, 'कुंजविहारी' मध्ये जे लोकप्रिय संगीत आले त्याला अप्रत्यक्षपणे कोल्हटकरांचेच प्रयत्न कारणीभूत झालेले आहेत. एवढेच नव्हे तर पुढच्या कालखंडात 'मानापमान' नाटकाने नाट्यसंगीतात जी क्रांती घडवून आणली त्यालासुद्धा कोल्हटकरांच्या नवप्रयत्नांची पार्श्वभूमीच जबाबदार आहे.

अनुक्रमणिका





प्रा. सुग्राम पुळे

बोलीभाषा : काही विचार

'मनुष्य हा बोलणारा प्राणी आहे' अशी मनुष्याची व्याख्या करण्यात येते. मनुष्य बोलतो व याच बोलण्याला आपण भाषा म्हणतो. इतर प्राण्यांहून मनुष्याचे वेगळेपण इथेच आहे. म्हणूनच "भाषा आहे तर मनुष्य आहे आणि मनुष्य आहे तर भाषा आहे" असा अतूट व परस्पराश्रयी संबंध भाषेचा व मनुष्याचा आहे. लोकांचे आपापसातील दळणवळण शक्य तेवढे सोपे व्हावे म्हणून वापरले जाणारे भाषा एक प्रभावी साधन आहे हे कोणीही मान्य करील. म्हणूनच भाषा ही एक सामाजिक संस्था आहे असे म्हटले जाते. जीवनातील नित्याच्या व्यवहारासाठी मनुष्य जेव्हा आपल्या भावनेचा–विचाराचा आविष्कार करू पाहतो तेव्हा भाषा जन्माला येते. भाषा ही व्यक्तिजात नसून समाजजात आहे. एकटचा-दुकटचा माणसाने भाषा निर्माण होत नाही किंवा तिची प्रगती होणेही शक्य नाही. ती वर्गजात, समाजजात, प्रांतनिविष्ट असू शकते. भाषेच्या अधिक वापरामुळेच भाषेची वाढ होते, प्रगती होते व तीवरूनच मानवी प्रगतीचे टप्पे आपल्या लक्षात येऊ शकतात. भाषा ही समाजाच्या आश्रयानेच वावरत असते.

भाषा, बोली हे भेद वरवरचे. ज्या बोलीत ग्रंथनिर्मिती होते तिलाच भाषेचा दर्जा प्राप्त होतो परंतु अधिकांश जीवनव्यवहार हा बोलीच्या माध्यमातूनच होत असतो. ही बोली समाजाच्या वेगवेगळ्या थरात थोड्या फार फरकाने बोलली जाऊ शकते. तसेच आपण विशिष्ट प्रकारची भाषा लिहितो व विशिष्ट प्रकारची भाषा बोलतो म्हणजे लेखनाची व बोलण्याची भाषा वेगळी असू शकते. बोली, पोटभाषा हे शब्द समानार्थीच होत. बोली किंवा पोटभाषा हीसुद्धा समाजातील एखाद्या घटकाचीच भाषा असते. आपापसातील दळणवळण योग्य प्रकारे व्हावे म्हणून वेगवेगळ्या व्यक्तिसमूहात बोलली जाणारी भाषा म्हणजे बोलीभाषा होय. डॉ. पां. दा. गुणे या भाषाशास्त्रज्ञाने बोलीची व्याख्या पुढील प्रमाणे केली आहे : "We may define dialect as the speech of a group of individuals who can make themselves easily and perfectly intellegible to one-another." ही व्याख्या जर लक्षात घेतली तर असे दिसून येईल की कुठल्याही समाजात, सर्व प्रदेशात, अगर सर्व लोकांच्या तोंडी पूर्णपणे सारखी भाषा असत नाही. एवढेच नव्हे तर व्यक्तिपरत्वेही भाषा वेगळी असू शकते. व्यक्तीचा धंदा, त्याचा सामाजिक दर्जा, जात, राहण्याचा प्रदेश या गोष्टीच त्या त्या व्यक्तीच्या भाषेचे स्वरूप नक्की करतात. "दर बारा कोसावर भाषा बदलते" अशी एक म्हणच आपल्याकडे रूढ आहे. या म्हणीचा उलगडा वरील विवेचनावरून होऊ शकेल.

सामान्यतः आपली समजूत असते की भाषा एक असून तिच्या अनेक प्रादेशिक व इतर भेदांना बोली म्हणतात. पण ही समजूत चुकीची आहे. खरोखर अशा अर्थाने भाषा अस्तित्वात असत नाही. अस्तित्व असते ते ठिकठिकाणच्या बोलींना. या बोलीतली जी बोली प्रमाणभूत मानली जाते, जिच्यात ग्रंथनिर्मिती होते आणि जिला लेखनासाठी म्हणून इतर बोली बोलणारे लोक आदर्श मानतात तिला भाषा हे नाव दिले जाते. या अर्थाने भाषा ही अधिक व्यापक स्वरूपाची असते. अलिकडे बोलींचा अभ्यास विशेष आस्थेने केला जात आहे. जुन्या विचारसरणीत त्यामुळे फार फरक पडला आहे. भाषा हीच सर्व बोलींपेक्षा जुनी व सर्वात अधिक प्रमाणभूत असते ही विचारसरणी आता मागे पडत चालली आहे. खरे म्हणजे भाषा, बोली यांचे एक कुटुंबच असते. ह्या कुटुंबातील कोणती तरी एक बोली ऐतिहासिक कारणामुळे, राजमान्यतेमुळे किंवा उत्कृष्ट दर्जाचे लेखन त्या बोलीत झाल्यामुळे ग्रांथिक भाषा व प्रमाणभाषा म्हणून मान्यता पावते. मराठी भाषेचा इतिहास तपासून पाहू लागलो तर आपल्याला हेच दिसून येईल की म्हाइंभट, ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम–रामदास

अनुक्रमणिका





इ. लेखक-कवींची लेखनाची भाषा ही त्यांच्या अवतीभोवती बोलली जाणारी बोलीच होय व तीच त्यांची ग्रांथिक भाषा बनली. हा इतिहास सांगण्याचा उद्देश एवढाच की ग्रांथिक भाषा ही भाषेचे प्राचीन स्वरूप नसून ती कोणत्या तरी बोलीपासूनच निर्माण झालेली असते. भाषा बनलेली बोलीभाषा ही इतर जवळ असणाऱ्या बोलींच्या साह्याने व मिश्रणाने अधिक संस्कारित होत असते. आजची मराठी भाषा हीदेखील बोलीच होती. माहाराष्ट्री-अपभ्रंशाच्या विशेषांनी तिची प्रामुख्याने जडण–घडण झाली आहे. पाली, मागधी, अर्धमागधी, पैशाची इत्यादी प्राकृतभाषांचाही अपवादात्मक भाग या जडण-घडणीत आहेच. मराठी बोलीभाषा ही कोणत्याही एका प्राकृत भाषेपासून निघाली नसली तरी सर्व प्राकृत भाषांच्या मिश्रणाने, संस्काराने संस्कारित झाली आहे हे निर्विवाद. ती ग्रांथिक व प्रमाण म्हणून मान्यता पावली आहे त्याचे कारण समाजातील अठरापगड जाती आपला बोलीभाषिक व्यवहार तिच्यातून करीत आल्या आहेत हे होय. भाषेच्या ग्रांथिक स्वरूपा-इतकेच तिच्या बोली-स्वरूपालाही महत्त्व असते ते यामुळे. ग्रांथिक व प्रमाणभाषा ही निरनिराळ्या बोलींचीच परिणत अवस्था असते. हे खरे असले तरी ती ग्रांथिक व प्रमाणरूप धारण करीत असतानाच हळूहळू आपल्यातील खास बोलींचे कंगोरे कमी करीत जाते आणि कालांतराने बोलीच्या स्वरूपाहून काहीसे भिन्नरूप धारण करते. यामागे निरनिराळ्या प्रादेशिक बोलीभाषिकांना आपले स्वरूप सारख्याच प्रमाणात स्पष्ट व्हावे हा एक तिचा हेतू असतो. आणि म्हणूनच ग्रंथनिर्मितीबरोबरच सर्व प्रकारचे व्यवहार याच भाषेत होऊ लागतात. परंतु तीदेखील बोलीच असते. मात्र ती आपल्या जीवनप्रेरक हेतुमुळे दिवसेंदिवस बोलीभाषेहून भिन्न होत जाते व अशाप्रकारे ती बहुमान्य होते.

बोलींची काही खास अशी वैशिष्टचे आहेत. ती आजतागायत कायम आहेत. तिच्यात एक प्रकारचा रोखठोकपणा आहे, तिची बोलण्याची खास ढब आहे, लकब आहे, तिच्यात अनौपचारिकता आहे. साधेपण हेच तिचे वैशिष्टच आहे. संस्कारित भाषे-प्रमाणे अलंकृतता तिच्यातून क्वचितच येते. ह्यातच बोलीचे सौंदर्य आहे. या सौंदर्यामुळेच तिचे बोलणे अस्सल वाटते, जिवंत वाटते. बोलीभाषेची ही सर्व वैशिष्टचे पुढे चालून टिकून राहिली पाहिजेत. आज दळणवळणाच्या साधनांच्या विकासामुळे सगळे जग एक होऊ पाहात आहे. त्याचा परिणाम वेगवेगळ्या बोलीभाषांमध्ये असणारी भिन्नता, वैधर्म्य कमी होण्यावर होत आहे. बोली-भाषेचे वेगळेपण जतन करून ठेवावयाचे असेल तर ती प्रमाण ग्रांथिक भाषेहून वेगळी राहिली पाहिजे. प्रमाणभाषेच्या प्रगतीबरोबरच बोलीभाषेची प्रगती होणे हेही तितकेच आवश्यक आहे. आज बोलीभाषा जिवंत ठेवण्याचा प्रयत्न फार मोठ्या प्रमाणावर होताना दिसून येत आहे. बोलीभाषेच्या माध्यमातून काही ग्रामीण मराठी लेखक ग्रंथ-निर्मिती करीत आहेत. शंकर पाटील, व्यंकटेश माडगूळकर, रा. रं. बोराडे, शंकरराव खरात यांसारखे लेखक बोलीभाषेचे सामर्थ्य व सौंदर्य यांचा प्रत्यय रसिक वाचकांना आणून देत आहेत. त्यामुळे मराठी भाषेचे महत्त्व यत्किंचितही कमी न होता बोलीभाषेलाही ग्रांथिक भाषेचा दर्जा प्राप्त होत आहे.

परंतु या ग्रामीण बोलीभाषेबद्दल आजही स्वतःला सुशिक्षित, सुसंस्कृत, नागर वगैरे म्हणवून घेणाऱ्या काही व्यक्तींच्या मनात कुठेतरी निष्कारण गैरसमज आहेत हे पाहून मात्र आश्चर्य वाटते. बोलीभाषा ही हेंगाडी आहे, अशुद्ध आहे, अडाण्यांची, गांवढळ लोकांची ती भाषा आहे, ती मागासलेपणाची खूण आहे, तिच्यात ग्राम्यता अधिक आहे इत्यादी समजुती बोलीभाषेबद्दल व ती बोलणाऱ्यांबद्दल अजूनही सुशिक्षित लोकात आढळून येतात. अशा प्रकारचे आरोप करणारे लोक एकतर शहरात राहणारे असतात व दुसरे म्हणजे विशिष्ट प्रकारची हेल काढून बनलेली हेंगाडी भाषा ती खेडुतांची भाषा अशी त्यांची कल्पना झालेली असते. वास्तविक खेडुतांची व मागासलेल्या भागातून राहणाऱ्या लोकांची भाषा ही अडाण्यांची भाषा म्हणून ती हेंगाडी असते असे मानणे ही मुळातच चुकीची

अनुक्रमणिका





गोष्ट आहे. हे अडाणीपण ठराविक वर्गाच्या बोलणाऱ्यांचे नियम न पाळल्याने निर्माण होणारी बाब आहे. वरील आक्षेपांचे निराकरण असे करता येईल की ह्या शहरवासी व सुशिक्षित लोकांना खेड्यातील लोकांचे जीवन व त्यांची भाषा यांचा म्हणावा तसा परिचय झालेला नसतो. पूर्वग्रहदूषित दृष्टिकोणातून ग्रामीण जीवनाकडे व भाषेकडे पाहण्याची वृत्ती आपल्यात अधिक आहे. खेडुतांच्या भाषेचे हे स्वरूप व वेगळे रूप काही ऐतिहासिक व स्वाभाविक कारणाने बनत असते हे आपण समजून घेण्याचा प्रयत्नच करीत नाही. खेडुतांचे जीवन कमी प्रतीचे असते किंवा त्यांची भाषा ग्राम्य व अशुद्ध म्हणून कनिष्ठ प्रतीची असते असे आपणास मुळीच म्हणता येणार नाही. खेडुत माणसाचे बोलणे चालणे हे सुशिक्षित व सुसंस्कृत माणसासारखे नसले तरी ही माणसे विचारांनी श्रीमंत असतात. त्यांच्या विचारात, भाषेत एक प्रकारचा रोखठोकपणा असतो. त्यांची बोलण्याची शैली ही खास त्यांची असते. शैलीतील लकबीमुळेच ती बोली अधिक खुमासदार वाटते. खेडुतांचा जीवनव्यवहार अशा ढंगदार बोलीभाषेतूनच होतो. ती कुठेही कमी पडत नाही. भाषा, बोली ह्या सामाजिक संस्था आहेत. सामाजिक व्यवहार, दळणवळण करण्यासाठी लागणारे भाषाबोली हे महत्त्वाचे साधन आहे. बोलीभाषेमुळे समाजातील व्यवहार, दळणवळण जर योग्य रीतीने होत असेल तर ती बोलीभाषा निकृष्ट दर्जाची आहे, अडाण्यांची आहे, अशुद्ध आहे असे म्हणून चालणार नाही. तिचे महत्त्व आपण समजून घेतले पाहिजे. अशा बोलींचा वापर करणाऱ्या लोकांच्या बोलण्याचा नीट अभ्यास करून ती कशी बोलली जाते हेही पाहिले पाहिजे.

आज बोलींचा वापर करणारा अधिकांश वर्ग खेड्यापाड्यातून व मागासलेल्या भागातून राहणारा आहे. परंतु शिक्षणाचा व वाङ्मयाचा प्रसार व प्रचार समाजाच्या सर्व थरातून होत असल्यामुळे खेड्यातील व मागासलेल्या भागातील लोकसुद्धा आज सुशिक्षित होऊ लागले आहेत. बदलत्या काळाशी व सुधारलेल्या जगाशी, समाजाशी त्याचा जवळचा संबंध येऊ लागला आहे. सुदैवाने दुसरीकडे, शहरी वातावरणात राहणाऱ्या सुशिक्षित माणसालाही एक प्रकारे ग्रामीण जीवन, ग्रामीण माणूस, ग्रामीण बोलीभाषा इत्यादीबद्दल आज आकर्षण वाटू लागले आहे. खेड्यातील लोकांची बोली शिकली पाहिजे, आत्मसात केली पाहिजे, तिच्यातून ग्रंथनिर्मिती होऊ शकते हा विचार अधिक रूढ होत चालला आहे. म्हणूनच नवीन लेखक-वाचकांचा ग्रामीण वाङ्मयाकडे अधिक ओढा असलेला आज दिसून येत आहे. आज निर्माण होणारे विपुल ग्रामीण कथासंग्रह लोककथा, लोकगीते यांचे संग्रह हे सर्व वरील वैचारिक वातावरणाचेच द्योतक आहे यात शंका नाही, "लोकांना भाषा शिकविण्याचे दिवस आता संपले असून लोकांची भाषा शिकण्याचा काळ आलेला आहे" अशा विचाराचे वातावरण महाराष्ट्रात आज खचितच निर्माण झाले आहे असे म्हणावेसे वाटते.

बोलींचे वेगळेपण जतन करून ठेवण्याचे महत्त्व आणखी एका संदर्भात विशेष आहे. आजची प्रमाण मराठी भाषा ही एक संस्कारित भाषा आहे. तिच्यात वेळोवेळी परिवर्तन होत राहते. सर्वांना सारख्याच स्वरूपात समजावे, कळावे म्हणून ती आपल्यातले बोलीभाषेचे असणारे ठसे, छाप कमी व्हावेत म्हणून प्रयत्नशील असते. अशावेळी ती कोकणी, वऱ्हाडी, अहिराणी, मराठवाडी अशा बोलीभाषांचे साह्य घेऊन आपले रूप अधिकाधिक संस्कारित करण्याची प्रयत्न करते. आणि बोलभाषा ह्या प्रमाणभाषेइतक्या अधिक संस्कारित नसल्यामुळे त्यांच्यात परिवर्तनही अत्यंत मंदगतीने होते. त्यामुळे संस्कार फारसे ठाऊक नसलेल्या पण व्यवहारसातत्य टिकवून धरणाऱ्या बोलभाषांमुळेच मराठी ह्या बोलीभाषेच्या प्राचीन स्वरूपाचा शोध आपणांस घेता येईल. कारण भाषेचे प्राचीन अवशेष खेडुतांच्या बोलभाषेतूनच अधिक प्रमाणात दिसून येतात. ज्या प्रमाण व ग्रांथिक भाषेतून आपण बोलतो व लिहितो तिच्या मूळ व प्राचीनतम रूपाचा शोध घेण्याच्या दृष्टीने बोलींचे अधिक साहाय्य होत असते हे आपणांस विसरता येत नाही.





वाचकांचा-पत्रव्यवहार

आग रामेश्वरी आणि बंब सोमेश्वरी*

(१)

श्रीमती (नवभारतने श्रीमतीचे 'श्रीकरण' कोणत्या हेतूने केले आहे समजत नाही; निदान यापुढे तरी त्याची इतिश्री व्हावी.) दाभोलकरांची माझ्या लेखावरील प्रतिक्रिया वाचली. सुशिक्षित परंतु नोकरी न करणाऱ्या स्त्रियांची कैफियत त्यांनी फार चांगल्याप्रकारे मांडली आहे. परंतु या प्रश्नाच्या सोडवणुकीचे त्यांनी सुचविलेले मार्ग पटण्यासारखे नाहीत. उलट सर्व क्षेत्रामध्ये पराक्रम गाजविण्याची पुरुषांप्रमाणेच स्त्रियांनाही समान संधी मिळाली पाहिजे; व त्यासाठी स्त्रियांनीच प्रथम स्वतःच्या भूमिकेबद्दलचा दृष्टिकोन बदलला पाहिजे (उद्धरेदात्मनात्मानम्) या माझ्या लेखातील मूळ विधानाला त्यांच्या कैफियतीमुळे पुष्टीच मिळते.

श्रीमती दाभोलकर म्हणतात त्याप्रमाणे "स्त्रीचे काम हे कधीच न संपणारे असते. परंतु हे काम त्यांच्या बुद्धिमत्तेला आणि सहकाराच्या भावनेला आवाहन देणारे नसते. नोकरीला समाजात प्रतिष्ठा आहे तशी घरकामालाही मिळाली पाहिजे. म्हणजे घरकाम हीच एक नोकरी आहे असे समजून गृहिणीला आर्थिक व इतर स्वातंत्र्य मिळावयास हवे...किती गृहिणींना त्यांच्या स्वतःच्या खर्चासाठी pocket money दिली जाते ? किती स्त्रियांना आठवड्यातून एक दिवस तर राहू दे पण महिन्यातून एखादा दिवस रजा मिळते ?"

सुशिक्षित स्त्रीची खरी व्यथा तिला बौद्धिक कामाला वाव मिळत नाही ही आहे. असे बौद्धिक काम तिला वेळेच्या अभावी करता येत नाही की पैशाच्या अभावी ? स्वतःच्या मुलांचे व नवऱ्याचे काम करताना त्यासाठी नवऱ्याच्या खिशातून pocket money साठी म्हणून पैसा घेतला म्हणजे वाटीतील ताटात सांडले तरी फारसा फरक पडणार नाही. pocket-money मुळे गृहकृत्यांची प्रतिष्ठा वाढण्याऐवजी घटेल. पैसा हेच केवळ आयुष्याचे ध्येय होऊ शकत नाही असे परत परत प्रतिपादणाऱ्या लेखिकेनेच pocket money ची मागणी करावी हे हास्यास्पद वाटते. नवऱ्याच्या पैशातून आवश्यक गरजा भागतात पण pocket money तून चैनीच्या वस्तु खरीदता येतात असे तर त्यांना म्हणावयाचे नसेल ना अशी शंका येते. तसे जर असेल तर चैनीच्या वस्तु खरीदण्यासाठी (श्रीमती दाभोलकरांच्या मते) नोकरी करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रिया व pocket money ची मागणी करणाऱ्या नोकरी न करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रिया यात फरक तो काय राहिला ?

सुशिक्षित गृहिणींना पैशाची टंचाई नसून वेळेची टंचाई असते. (Time is money या दृष्टीने पैशाची टंचाई असते असे म्हणणे फार तर योग्य ठरेल !) गृहकृत्य करणाऱ्या स्त्रियांना आठवड्यातून एक दिवस पूर्ण रजा मिळाली पाहिजे हे रास्त; पण झाडलोट, धुणे भांडी, स्वयंपाक, लहान मुलांच्या आंघोळी, मुलींच्या वेण्याफण्या, उष्टीशेण ही सर्व नित्यकर्मे गृहिणीला एक दिवस सुटी दिल्यास गृहस्थानेच केली पाहिजेत हे ओघानेच आले; आणि मग आठवड्यातून सहा दिवस ऑफिसचे काम करणाऱ्या गृहस्थाला सातव्या दिवशी घरकामामुळे मुळीच विश्रांती मिळणार नाही (घरकामाची नित्याची संवय नसल्यामुळे ते नीट जमणारही नाही) असे व्हायला नको असेल तर मी माझ्या लेखात सांगितल्याप्रमाणे गृहकृत्ये ही गृहीणींची मक्तेदारी न करता रोजच ती घरातील स्त्रीपुरुषांनी मिळून करावीत. त्यामुळे घरकामाची प्रतिष्ठाही खऱ्या अर्थाने वाढेल, व स्त्रियांनाही रोज २४ तास त्यांच्या बुद्धिमत्तेला आणि त्यांच्यातील सहकाराच्या भावनेला आवाहन न देणारे काम करावे लागल्याची खंत वाटणार नाही.

(नोकरी न करणाऱ्या व गृहकृत्यांत सर्व वेळ खर्ची पडणाऱ्या स्त्रियांचे काम हे त्यांच्या बुद्धि-

* 'पहाटेपूर्वीचा काळोख' नवभारत, जुलै, १९७१





मतेला आवाहन देणारे नसते असे लेखिकेने स्वतःच प्रांजलपणे कबूल केले आहे. तेव्हा नोकरी करणाऱ्या स्त्रिया, नोकरी न करणाऱ्या स्त्रियांना आपल्या शिक्षणाचा उपयोग न करणाऱ्या स्त्रिया म्हणून हिणवत असल्या तर त्यात चिडून जाणासारखे काहीही नाही; ती वस्तुस्थिती आहे.)

"सुशिक्षित स्त्रियांनी नोकरी करणाच्या भानगडीत पडण्यापेक्षा स्त्रीला गृहिणी व माता म्हणून समाजात योग्य तो मान कसा मिळेल यासाठी अधिकाधिक प्रयत्न करावयास हवेत" असे श्रीमती दाभोलकरांचे मत आहे. हा मान नेमका कशासाठी हवा? गृहिणी व माता म्हणून सुशिक्षित (पदवीधर) स्त्रिया अल्पशिक्षित किंवा अशिक्षित स्त्रियांपेक्षा सरस वाटतात का? पुस्तकी पांडित्य व व्यवहारी अपूर्णांक अशीच त्यांची स्थिति नसते का?

नोकरीपेक्षा विधायक काम चांगले हे खरे पण पुरुषाने फक्त नोकरी करावी आणि स्त्रीने फक्त विधायक काम करावे हे काही खरे नाही (स्त्रीच्या नोकरीच्या जिवावर पुरुषाने फक्त सार्वजनिक विधायक कार्य करीत रहावे ही जुनी fashion ही तेवढीच गर्हणीय) विधायक कार्य नीट व्हायचे असेल तर ते फुरसतीच्या वेळात कसे तरी करून चालणार नाही; त्यासाठी शिस्त बाणली पाहिजे; routine (कंटाळवाणेपणा) पत्करला पाहिजे; रोज ५–६ तास नियमित मेहनत घेतली पाहिजे. घरकाम कधीच संपत नाही व दिवसाकाठी एकही तास विश्रांति मिळत नाही म्हणून ओरडा करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रिया ते कसे करणार?

सासूला सुनेपेक्षा मुलगी जास्त जवळची वाटते त्याप्रमाणे सुनेलाही सासूपेक्षा आपल्या आईचे प्रेम अधिक असते; हा मानवी स्वभाव आहे. परंतु ही तुलना ताणून नवराही दुसऱ्याच्या घरातील मुलगी म्हणून आपल्या बायकोला सहानुभूतिशून्यतेने वागवतो असे म्हणणे योग्य नाही. कारण तो तिच्याकडे दुसऱ्याच्या घरातली मुलगी म्हणून नव्हे तर स्वतःचे घर बनवणारी स्त्री, स्वतःच्या मुलांना जन्म देणारी माता म्हणून सर्वांत आपुलकीनेच बघणार हेच स्वाभाविक आहे.

श्रीमती दाभोलकर म्हणतात त्याप्रमाणे "नवऱ्यानी आपल्या बायकांना जरूर गृहकृत्यात मदत करावी; ज्यांच्या मनात आपल्या बायकोविषयी खरोखरची ममता असते ते तशी मदत करतातच" मग नवऱ्याविषयी खरीखुरी ममता असणाऱ्या स्त्रीने नवऱ्याला अर्थार्जनात मदत का करू नये? का नवरा कुटुंबपोषणाचा आर्थिक भार एकटा उचलू शकतो तसा गृहकृत्याचा ताण बायका एकट्या (म्हणजे तशा मोलकरणी सुशिक्षित स्त्रियांच्या घरी सर्रास असतातच) उचलू शकणार नाहीत असे येथे अभिप्रेत आहे? तसेच नवऱ्याने फुरसतीच्या वेळात बायकोला गृहकृत्यात मदत करावी की काही विधायक सामाजिक कार्य करावे? बायकोवरील संकुचित प्रेमापेक्षा समाजावरील व्यापक प्रेम जास्त श्रेष्ठ नाही का?

घरकामाच्या जोडीला बायकांनी नोकरीऐवजी विधायक सामाजिक कार्य केल्यास त्यांचा मान व त्यांचे समाधान वाढेल असे श्रीमती दाभोलकर म्हणतात; परंतु नोकरीच्या जोडीला पुरुषांनीही इतर वेळात विधायक कार्य केल्यास पैशापेक्षा दुसऱ्यासाठी आपल्या कुवतीनुसार आपण काही करू शकतो याचा सात्विक आनंद त्यांनाही मिळू शकणार नाही का? परंतु आज किती पुरुष असे विधायक कार्य करताना दिसतात! तेव्हा सवड नसते म्हणण्यापेक्षा आवड नसते म्हणूनच हे विधायक कार्य सुशिक्षित पुरुषांकडून आज होत नाही. मग केवळ गृहकाम करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रियांकडून तरी ते त्यांच्या फुरसतीच्या वेळात उल्लेखनीय प्रमाणात होईल अशी अपेक्षा करणे रास्त आहे का? श्रीमती दाभोलकर यांनी सुचविलेली साक्षरता प्रसार, बालक मंदिरे, पाळणागृहे, अल्पखर्चात घरगुती चांगल्या जेवणाची सोय वगैरे कामे आजही गावोगाव स्त्रियांकडून होत आहेत पण मुख्यत्वेकरून ही कामे करणाऱ्या स्त्रियांमध्ये अल्पशिक्षित किंवा अशिक्षित स्त्रियांचा भरणा जास्त दिसतो. सुशिक्षित स्त्रियांना वरील प्रकारच्या स्त्रियांपेक्षा जरा जास्तच सवड मिळत असली तरी या कामाची आवड दिसत नाही असे वाटते. शिवाय मानसिक असमाधानापायी स्वतःच्या मुलांना रपाटे





मारणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रिया बालक मंदिरातील मुलांना (विशेषतः त्यांना ज्यांचा अकारण मत्सर वाटतो अशा सुशिक्षित नोकरी करणाऱ्या स्त्रियांच्या मुलांना) नीट संभाळतील का हाही प्रश्न आहेच.

"बायकांनी नोकऱ्या मुळीच करू नयेत आपल्या आवडीचे सार्वजनिक विधायक कार्य करावे" असे श्रीमती दाभोलकर पुनः पुन्हा सुचवितात. आपल्या आवडीचे काम मोफत केले तर ते चांगले व पगारी केले तर वाईट, असे का? शाळेत पगारी शिकवणारी स्त्री आणि शाळेतील मुलांसाठी मार्गदर्शनपर वर्ग घेणारी सामाजिक कार्यकर्ती यापैकी एकीचे काम जास्त विधायक आणि दुसरीचे कमी विधायक कसे म्हणता येईल? विधायक दृष्टिकोन नोकरीच्या पगारी कामातही ठेवता येतो आणि सार्वजनिक मोफत काम करणाऱ्यांचेही बरेचसे काम भाडोत्री स्वरूपाचे असू शकते; ते काम करणाऱ्याच्या वृत्तीवर अवलंबून आहे; नोकरी करणे किंवा न करणे यावर अवलंबून नाही.

नोकरी न करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रियांचे चित्र श्रीमती दाभोलकर यांनी अतिशय वास्तववादीपणे रेखाटले आहे यात शंकाच नाही पण नोकरी करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रियांविषयीचे त्यांचे मत वाचले की "jealoasy thy name is woman" याची प्रचिती येते. नोकरी करणाऱ्या स्त्रियांच्या परिस्थितीबद्दल विचार करताना दुरून डोंगर साजरे असे काहीसे त्यांचे झाले असावे.

भारतासारख्या दरिद्री देशात बडे बापके बेटे जसे थोडे, तसेच बडे घरकी औरतेंही दुर्मिळ. बहुसंख्य नोकरी करणाऱ्या स्त्रिया घरी करमत नाही म्हणून नव्हे तर पैसा पुरत नाही म्हणून नोकरी करतात. नोकरी करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रियांचे राहणीमान व नोकरी न करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रियांचे राहणीमान यात फारसा फरक दिसून येत नाही, यावरून हे स्पष्ट होते. कदाचित् फरक असलाच तर तो बहुतेक उलटया प्रकारचा म्हणजे नोकरी न करणाऱ्या स्त्रियाच जास्त सुस्थितीत (well-to-do) असलेल्या दिसतात. असे असताना स्त्रिया चैनीसाठी नोकरी करतात असे कसे म्हणता येईल?

कोणतेही काम मग ते घरकाम असो की नोकरी असो. ते बरेचसे routine स्वरूपाचे असल्यामुळे कंटाळवाणेच असते. त्यामुळेच घरकामातून सुटका म्हणून पलायनवादापायी स्त्रिया नोकरी पत्करतात हे म्हणणे पटण्यासारखे नाही. उलट श्रीमती दाभोलकर म्हणतात त्याप्रमाणे 'घरच्या बॉसपेक्षा ऑफिसचा बॉस अधिक कडक असल्यामुळे' असे करणे म्हणजे आगीतून सुटून फोफाटयात जाऊन पडण्यासारखे आहे; हे त्यांना तरी मान्य व्हावयास हरकत नसावी. उलट मोफत सार्वजनिक विधायक काम करण्याचा दिमाख मिरवणाऱ्या स्त्रीला त्या कामात boss कोणीच नसल्यामुळे घरकामातून सुटका म्हणून पलायनवादापायी त्यात गुंतून रहाणे जास्त सोयिस्कर आहे.

नोकरीमुळे लहानमुले व घर यांच्याकडे दुर्लक्ष होते की नाही हा वादग्रस्त प्रश्न आहे. मुलांना आईचा सहवास कमी मिळतो; घरात वडीलधारी व म्हातारी माणसे असली तर त्यांच्याकडेही पुरेसे लक्ष पुरवता येत नाही; हे जेवढे खरे तेवढेच मुलांना जास्त सकस आहार देणे, चांगल्या उत्तम दर्जाच्या पण महागडया शाळेत पाठविणे, शैक्षणिक दृष्टया महत्त्वाच्या पण खर्चिक शालेय सहलींना परवानगी देणे; वडीलधाऱ्या माणसांना योग्य प्रकारचे औषधपाणी—पथ्य करणे, त्यांच्या उतार-वयात त्यांच्या मागची आर्थिक विवंचना कमी करणे शक्य होते. तेव्हां होणारे फायदे व तोटे लक्षात घेऊन फायद्यांचीच बाजू मोठी दिसल्याशिवाय कोणतीही सुशिक्षित स्त्री नोकरी करीत नाही; मुलांच्या बाबतीत तर 'कुपुत्रो जायेत क्वचिदपि कुमाता न भवति' हे शंभर टक्के सत्य आहे. सुशिक्षित स्त्री मुलांपेक्षा पैशावर जास्त प्रेम करून नोकरी करीत नाही तर मुलांसाठीच (त्यांच्या योग्य संगोपनासाठी विविध सुविधा त्यांना उपलब्ध करून देता याव्यात या हेतूने) पैसे मिळविण्याचा प्रयत्न करते. खरे म्हणजे मुलाला जन्म देण्याव्यतिरिक्त अपत्यसंगोपनाच्या सर्व कामात स्त्रीच्या बरोबरीने पुरुष सहभागी होऊ शकतात. "मुले जन्मल्यापासून सर्व मुलांच्या संगोपनाचा निम्मा भार नेहमी दिनूने उचलल्यामुळेच मला माझे कार्य करण्यास पुरेशी

फुरसत मिळाली" हे इरावतीबाई कर्व्यांचे उद्‌गार या दृष्टीने सूचक वाटतात. इरावतीबाईसारख्या कर्तृत्वशाली स्त्रियांची वाण कांही अंशी तरी स्त्रियांन योग्य साथीदार मिळाल्यास भरून येऊ शकेल. पतीच्या समजुतदार सहकार्याने अपत्यसंगोपनाचे मानसिक समाधान उणावण्याऐवजी दुणावतेच; शिवाय 'दोन किंवा तीन मुले पुरे'च्या आजच्या सुशिक्षित जगात फारच तर ५–१० वर्षे या प्रकारे खर्च होतील. (या काळातही स्त्रियांनीच उत्कृष्ट प्रकारे चालवलेली बालकमंदिरे, पाळणागृहे, आजकाल लहान गांवातूनही उपलब्ध झाल्यामुळे हा प्रश्न पूर्वीइतका बिकट राहिला नाही.) परंतु स्त्रीच्या २५ ते ५५ वर्षे या वयोमर्यादेतील १० वर्षे समजा अशी बाजूला ठेवली तरी उरलेल्या २० वर्षात मुलांच्या संगोपनाची सबब ही लंगडी सबब वाटते.

मुलांच्या बाबतीतही वस्तुनिष्ठपणे तुलना केल्यास नोकरी करणाऱ्या सुशिक्षित स्त्रियांची मुले नोकरी न करणाऱ्या सुशिक्षित मातांच्या मुलांपेक्षा जास्त सरसच आढळून येतील (निदान कमी प्रतीची तर निश्चितच नसतात) घाण्याला जुंपलेला बैल जसा तज्ञ होऊ शकत नाही तसेच केवळ घरकामाला जुंपलेली स्त्री काही दक्ष गृहिणी होऊ शकणार नाही, उलटपक्षी आपल्या कर्तृत्वाला योग्य वाव घराबाहेरही मिळत आहे अशी जाणीव असलेली स्त्री जास्त कार्यक्षम माता बनते. सुसंस्कृत मुले निर्माण होतात. मुले लौकर स्वावलंबी बनतात; जबाबदार बनतात. फाजील लाड होण्याचा संभव नसतो. घरकाम हे एक सामुदायिक काम बनल्यामुळे आनंददायी बनते. आई नोकरीहून आल्यावर तिला घाई होऊ नये म्हणून पोळ्या करणारी मुलगी, धाकट्या भावंडांना संभाळणारी कमी हट्टी व जास्त समजुतदार वडील भावंडे अशा घरातून अधिक प्रमाणात आढळून येतात. "सह नाववतु । सह नौ भुनक्तु । सह वीर्यं करवावहै ॥" असे अनुकूल वातावरण निर्माण होते.

सौभाग्यलेणी न वापरून व नोकरी करून स्त्रियांचा प्रश्न सुटणार नाही असे श्रीमती दाभोलकरांना वाटते. माझ्या मूळच्या लेखात स्त्रियांनी सौभाग्यलेणी वापरू नयत किंवा सर्वांस नोकऱ्या कराव्यात असे मी कोठेही सांगितले नाही. सौभाग्यलेणी वापरणे किंवा न वापरणे, तसेच नोकरी करणे किंवा इतर काही सार्वजनिक कार्य करणे या बाबतीत स्त्रियांना आचारस्वातंत्र्य हवे व ते त्यांनी स्वतःच्या प्रयत्नांनी मिळविले पाहिजे एवढेच माझे म्हणणे. थोडक्यात, सौभाग्यालंकारांची हौस असेल तर विधवा स्त्रीने समाजाला भिऊन ते वापरण्याचे सोडून देऊ नये; आणि हौस नसेल तर सधवा स्त्रीने समाजाला भीक घालून ते वापरत राहू नयेत. तसेच नोकरी करण्याचेही स्वातंत्र्य हवे. घरकामाचा खोटा बाऊ करून श्रीमती दाभोलकरांप्रमाणे कोणी स्त्रीला नोकरीपासून परावृत्त करू पाहील तर स्त्रीने त्यांचे न ऐकण्याएवढा धीटपणा दाखवावा.

सारांश, जोपर्यंत नोकऱ्या हे पुरुषी क्षेत्र व घरकाम हे बायकी क्षेत्र असा विचार श्रीमती दाभोलकरांसारख्या सुशिक्षित स्त्रियाही बाळगून आहेत, तोपर्यंत परिस्थिती सुधारणार नाही. घरकाम स्त्री–पुरुष दोघांनीही मिळून केले तर दोघांनाही बाहेरील कामास पुरेशी फुरसत मिळेल व विकासाच्या समान संधी उपलब्ध होतील.

घरकाम, नोकरी एवढेच महत्त्वाचे असले तरी ती स्त्रियांचीच monopoly का करावी ? तांदूळ निवडणे, चहा करणे, कपबशा विसळणे सर्वांनीच का करू नये ? शिशुसंगोपनसुद्धा स्त्री–पुरुष दोघांनाही चांगल्याप्रकारे जमू शकते.

रोज स्नान करून कंटाळा आला म्हणून एखादा दिवस स्नानाला सुटी द्यावी असे ज्याच्या मनात येते त्याच्या प्रकृतीत निश्चित काही तरी बिघाड झाला आहे असे समजावे तद्वतच रोज घरकाम करतो; एक दिवस सुटी हवी अशी मागणी हे विकृत मनाचेच लक्षण आहे. ऑफिस, शाळा आठवड्यातून एक दिवस बंद ठेवता येते; तसे घर बंद ठेवता येत नाही, म्हणून ही कामे रोजच सर्वांनी मिळून करावीत. ही कामे कोणाच्याच बुद्धिमत्तेला विशेष वाव देणारी नसली तरी सर्वांच्याच प्रसन्नतेत भर टाकणारी असल्यामुळे असे करण्याने कौटुंबिक व सामाजिक स्वास्थ्यही वाढेल.





दुसरे म्हणजे, अर्थार्जनाचे कामही गृहकामासारखेच कंटाळवाणे असल्यामुळे स्त्रिया त्याचा भार ज्या प्रमाणात उचलतील त्या प्रमाणातच पुरुषांकडून घरकामात सहभाग अपेक्षिता येईल; सवंग विधायक कामाच्या नावाखाली घरकामातून सुटका अपेक्षिणे योग्य होणार नाही. घरकाम संभाळून विधायक काम केले तर त्याला अर्थातच कोणाचीच ना नाही.

– श्रीमती वेणू दाभोलकर

(२)

भाषा–प्राधिकरण

माझे मित्र प्रा. केळशीकर यांनी माझ्या लेखातील [मराठी परिभाषा : काही प्राथमिक विचार; नवभारत फेब्रु. १९७१] भाषा–प्राधिकरणसंबंधी काहीएक अभिप्राय व्यक्त केला आहे [नवभारत, ऑगस्ट १९७१] त्यासंबंधी खुलासा :

(१) मी सुचविलेले प्राधिकरण भाषिक की पारिभाषिक, असा प्रश्न प्रा. केळशीकरांना पडलेला आहे. प्राधिकरणासंबंधी मी माझ्या लेखात जे विवेचन केले आहे, त्यावरून परिभाषेसंबंधीचे हे भाषा–प्राधिकरण आहे हे स्पष्ट व्हावे.

(२) प्रा. केळशीकरांनी माझ्या लेखातील वरील विषयासंबंधीचा जो मजकूर उद्धृत केला आहे, तो सोईस्करपणे अर्धवट व म्हणून अयोग्य आहे. माझ्या विचारामधील **'आत्मव्याघात'** केळशीकर लिहितात त्याप्रमाणे "**सहज दिसून येण्यासारखा आहे**" असे नसून, मी स्वतःच तो तथाकथित आत्मव्याघात सहजपणे दाखवून दिला आहे. शिवाय केळशीकर लिहितात की, मी माझ्या लेखात **अन्यत्र** (?) असे प्रतिपादन केले आहे की "**जिवंत भाषा ही नेहमी स्वयंशासित असते,**" हेही चुकीचेच आहे. हे प्रतिपादन मी लेखात **अन्यत्र** वगैरे केले नसून, वरील विषयाच्या प्रतिपादनाबरोबरच केले आहे. आता मूळ लेखकानेच जे दाखवून दिले आहे, ते परत "**सहज दिसून येण्यासारखे आहे**" असे दुसऱ्या लेखकाने म्हणू नय, असे मी म्हणत नाही. परंतु वाचकांच्या दृष्टीने ही काहीशी जोर देऊन साधलेली पुनरावृत्ती कितपत जोरकस ठरेल, याची मात्र मला शंका आहे. आणि ही पुनरावृत्तीच नाही अशी समजूत करून घेणारा वाचकवर्ग सुदैवाने 'नवभारता'चा नाही, याची मला खात्री आहे.

(३) आता आत्मव्याघाताच्या मुद्यासंबंधी : "कोणतीही जिवंत भाषा स्वयंशासित असते," या विधानाचे तार्किक पर्याय मांडून भाषा–प्राधिकरणाचा विचार मी मांडलेला नाही. उलट भाषा–प्राधिकरणाच्या विचारास भाषेच्या मूळ प्रकृतीची जी मर्यादा संभवते, ती मर्यादा दाखवून तिच्यातच भाषा-प्राधिकरणाचे कार्य शक्य आहे, हेही मीच स्पष्ट केले आहे. माझे मुळचे विवेचन असे आहे :–

– " हे प्राधिकरण परिभाषाविषयक व्यक्तिगत व संस्थात्मक कार्याची दखल घेणे, परिभाषाविषयक सूचनांचे व प्रश्नांचे संकलन करणे, परिभाषा-निर्मितीसाठी वेगवेगळ्या उपक्रमांना कार्यवाहीत आणणे आणि नवसंज्ञांना अधिकृत मान्यता देणे यासारखी कामे पार पाडील. भाषा स्वयंशासित असते व म्हणून प्राधिकरणाचे शासन तिच्या प्रकृतीशी जुळणारे नाही हे खरेच; परंतु भाषाविषयक सामाजिक शैथिल्य व संभ्रम दूर करण्यासाठी आणि परिभाषा-चळवळीचे महत्त्व लोकमानसास पटवून देण्यासाठी काही काळ तरी अधिकृत भाषा–प्राधिकरणाची इष्टता पटण्यासारखी आहे. आजच्या लोकशाही जीवनपद्धतीत लोकसंस्थात्मक कार्यपद्धती सर्वमान्य आहे."

– वरील उताऱ्यावरून भाषा-प्राधिकरणामागील व्यापक सामाजिक संदर्भ सुस्पष्ट होईल, असे वाटते. हा व्यापक सामाजिक संदर्भ सोईस्करपणे विसरून केवळ तार्किक सुसंगतीच्या ध्यासाचा पुस्तकी संदर्भ भाषाप्राधिकरणामागे असेल असा गैरसमज करून आत्मव्याघाताचा शोधबोध करण्याचा प्रयत्न करणे कितपत योग्य व उपयुक्त आहे, हे वाचकानीच ठरवावे.

तर्काचाच ध्यास घेऊन बोलावयाचे, तर स्वयंशासित भाषेला भाषाप्राधिकरणाचा ससेमिरा जसा चालावयाचा नाही, तसाच **'जातिवंत (?) विचारवंतांच्या** सासुरवासाचाही ! याचाही अर्थ एवढाच की आत्मव्याघाताचा दोष भाषा

घडविणाऱ्या सर्वांवरच येणार !' मला वाटते, तर्कशास्त्राची भगवी पताका घेऊन सर्वच मराठी भाषिकांनी भाषिक निरासक्तीने यापुढे बोलत राहावे, लिहीत राहावे; कारण भाषा स्वयंशासित आहे आणि ती स्वतःची प्रगती करून घेण्यास समर्थही आहे.

केळशीकरांच्या एका गृहीतकृत्याबद्दल फक्त शंका : भाषा-प्राधिकरण आणि ते समजतात असे जातिवंत, विचारवंत वा प्रतिभावंत यांच्यात नैसर्गिक विरोध वा शत्रुत्व आहे किंवा काय ? भाषा-प्राधिकरणात असे लोक येणे वा असणे अशक्यच आहे काय ? आणि असे असेल, तर सध्या भारतात केंद्रीय व राज्यीय शासनांतर्फे व विद्यापीठांतर्फे जे परिभाषाविषयक कार्य विविध संस्थांद्वारा वा संघटनांद्वारा होत आहे, ते जातिवंत नसलेल्या विचारवंतांचे व प्रतिभावंतांचे कार्य आहे, असा निर्वाळा आपण देऊ शकतो काय ? – मला शंका आहे !

केळशीकरांचे आणखी एक गृहीतकृत्य नमूद करावेसे वाटते : भाषा आणि परिभाषा या दोन गोष्टी एकच आहेत काय ? भाषेप्रमाणेच परिभाषा ही देखील स्वयंशासित असते काय ? भाषेच्या स्वयंशासनाचे तत्त्व परिभाषेला लावताना ढोपट तर्कशास्त्रीय सुसंगतीने ते जसेच्या तसे प्रयुक्त करणे योग्य ठरेल काय ? परिभाषा कोणीतरी घडवावी लागते; ती आपल्या पोटात सामावून घ्यावयाची की नाही, हे भाषेची प्रकृती ठरविते. खरे तर ही प्रकृतीही कधी काळी समाजानेच घडविलेली असते किंवा सामाजिक परिस्थितीने ! आईवडिलांनी संगोपिलेली मुले मोठेपणी जशी स्वतःच्याच तंत्राने वागतात, तशीच भाषेची स्वतंत्रता असते. **जातिवंत विचारवंतानाही** या बाबतीत आपली निवड भाषेवर लादता येणार नाही. भाषा-प्राधिकरणालाही नाही. पण याचा अर्थ केवळ भाषा-प्राधिकरणाची कल्पनाच भाषेच्या प्रकृतीशी आत्मव्याघाती आहे असा होत नाही. परिभाषा स्वयंशासित नसते; त्यामुळे परिभाषा-विषयक चर्चेत भाषेच्या स्वयंशासनाचे तत्त्व सदोषपणे प्रयुक्त केल्यास 'परिभाषा' या विषया-वर चर्चाच होऊ शकत नाही.

(४) भाषा-प्राधिकरणातील मी सुचविलेल्या प्रातिनिधिक व्यक्तीसंबंधीचे केळशीकरांचे प्रश्न खरोखरच तात्त्विक व तर्कशुद्ध आहेत. मी सुचविलेले प्राधिकरण हे एक '**महामंडळ**' च होईल, अशी रास्त भीतीही त्यांना वाटत आहे. आता आपल्या विचारांनी कोणास भीतीच वाटू लागली आणि ती कितीही रास्त असली, तर इच्छा असूनही आपण काय करू शकतो ? पण एक वाटते, जातिवंत विचारवंत विचारांना भीत नाहीत आणि या विसाव्या शतकात प्राधिकरण, महामंडळ, लोक-प्रतिनिधी या कल्पना आपल्या जीवनाशी इतक्या एकरूप झाल्या आहेत, की त्यांची रास्त भीती वाटून त्यांना हद्दपार करणे **कठीण महाकर्म** आहे.

भाषा-प्राधिकरणाच्या सभासदांची निवड जो समाज तात्त्विक व तार्किक काथ्याकूटांनी करू शकत नाही, त्या समाजाला देशाच्या भवितव्याची दिशा ठरविणाऱ्या प्रतिनिधींची निवडही कशी करता येणार ? ज्या समाजाला हे 'कठीण महाकर्म' वाटते, त्या समाजाला जातिवंत विचा-रांची आणि विचारवंतांची तरी खरोखरच गरज आहे काय ? का आमचे विद्यापीठीय विचारवंत तत्त्वे आणि तर्क यांच्या कचाटयात सापडून वास्तवतेकडे दुर्लक्ष करीत आहेत, असे काहीजण समजतात. (– मी असे समजत नाही) ते खरे आहे ?

(५) प्रा. केळशीकरांनी मराठी विश्वकोशाच्या संदर्भात परिभाषाविषयक अडचणींचा व त्यावरील उपायांचा निर्देश केला आहे. मला तो अत्यंत असंबद्ध वाटतो.

(६) भाषा-प्राधिकरणाची कल्पना अव्यवहार्य व गैरलागू आहे, असे म्हणण्याचा अधिकार कोणासही आहे. व्यवहार्य आणि अव्यवहार्य प्रत्येकाच्या व्यावहारिक कुवतीवर रते. तसेच एखादी गोष्ट कोठे लागू वा गैरलागू ठरते, हेही ती गोष्ट लागू करण्याच्या संबंधित व्यक्तींच्या सामर्थ्यावर अवलंबून आहे भाषा-प्राधिकरणे

अनुक्रमणिका





इटलीत व फ्रान्समध्ये व्यवहार्य व लागू ठरली, इंग्लंडमध्ये ते अव्यवहार्य व गैरलागू ठरले. या संदर्भात इंग्लंडमध्ये १८ व्या शतकात जी वैचारिक झटापट झाली, ती कितीतरी नाट्यात्म व रोमहर्षण आहे. महाराष्ट्रात भाषा-प्राधिकरण अस्तित्वात येवो न येवो, निदान जातिवंत विचारवंतांच्या वैचारिक झटापटी तरी त्या निमित्ताने पाहावयास मिळाव्यात असे मला वाटते. (मी स्वतःला विचारवंत समजत नाही आणि 'जातिवंत' तर मुळीच नाही)

परिभाषा हे साधन आहे, साध्य नव्हे, असे केळशीकर लिहितात हे खोटे नाही; परंतु परिभाषेचे म्हणून जे काही साध्य संभवते (केळशीकरांच्या दृष्टीने ज्ञानाची संपन्नता, भाषेची समृद्धी, मौलिक ग्रंथांचे विशालतर होत जाणारे भांडार हे ते साध्य आहे) त्याच्या दृष्टीन साधनाला बरोबरीचे महत्त्व नाही, हा तर्कसिद्ध विचार ठीक; परंतु प्रत्यक्षात जातिवंत विचारवंतालाही या साधनाचा विचार साध्याइतकाच किंबहुना त्याच्याहीपेक्षा अग्रक्रमी महत्त्वाचा वाटेल. ज्ञानाची संपन्नता, भाषेची समृद्धी इत्यादी साध्ये संपन्न व समृद्ध परिभाषेशिवाय गाठणे अशक्यवत ठरेल. ज्ञान हे भाषारूपच असते. संपन्न ज्ञान आहे, पण दरिद्री परिभाषा आहे असा प्रकार संभवल्यास त्या ज्ञानाच्या संपन्नतेचा उपयोग काय ? म्हणून परिभाषेच्या संदर्भात साध्यसाधनविवेकाच्याही मर्यादा आहेत. आणि त्या मर्यादा केवळ तर्काच्या फूटपट्टीने आखून भागणार नाही. कोणत्याही ज्ञानाचा मी मनातही जो विचार म्हणून करतो, तो भाषारूपच असतो म्हणूनच तात्त्विक व तार्किक विवेचनाच्या भुलभुलय्यात परिभाषासमस्या साधन मानून तिच्याकडे दुर्लक्ष करणे किंवा साध्याच्या घोषणा करीत बेभान होणे, हे फलदायी ठरेलसे वाटत नाही.

परिभाषाप्रश्नाचा भारतीय संदर्भ पाहिल्यास तो प्रश्न एक आत्मव्याघातच आहे, असे म्हणावे लागेल : आधी व्यावहारिक कल्पनावस्तूंचा किंवा तात्त्विक संकल्पनांचा उदय होतो व त्यासाठी संज्ञा निर्माण होतात. भारतीय वाङ्मय आधुनिक ज्ञानक्षेत्रात मागासलेले राहिले व आता पश्चिमी व विशेषतः इंग्रजी संज्ञा आपण भारतीय वाङ्मयात आणू पाहत आहोत. म्हणजे संज्ञानिर्मितीचा आपला प्रश्न कल्पनांच्या उदयानंतरचा स्वाभाविक प्रश्न नसून, तो प्रगत पश्चिमी ज्ञान भारतीय भाषांतून व्यक्त करण्याचा कृत्रिम प्रयत्नाच्या स्वरूपाचा आहे. आधी कल्पना-संकल्पना व नंतर परिभाषा हा क्रम आपल्या भारतीय संदर्भात वेगळा झाला आहे; म्हणजे आधी परकीय परिभाषा व नंतर तिचे स्वभाषेशी अनुकूलन असा उद्योग आपणास करावा लागत आहे. तेव्हा ज्ञानाची संपन्नता, भाषेची समृद्धी यासारख्या घोषवाक्यांनी आपल्या परिभाषेचा प्रश्न काळावर सोपविताही येणार नाही आणि तसा तो सोपवून आपोआप सुटेल हा भाषिक दैववादही कानी येणार नाही. पण या बाबतीत मतभेद असणे शक्य आहे.

माझ्या लेखावरील अभिप्राय पाहण्यासाठी मी सहा महिने थांबलो. केळशीकरांना अभिप्रेत असलेल्या **"जातिवंत विचारवंतांच्या ज्या सहजरम्य विलसितांनी"** मराठी परिभाषा निर्माण होणार आहे, त्या सहजरम्य विलसितांसाठी या हिशोबाने मी किती काळ थांबावे हे केळशीकरांनीच सांगावे. या काळासाठी काळ थांबेल का नाही हा प्रश्न जातिवंत विचारवंतांनीच सोडवायचा आहे. भारतीय विचारवंत काळावर गोष्टी सोपवून स्वस्थ राहतात, असे काहीजण म्हणतात. ते खरे असो नसो, खरा प्रश्न विचारवंतांच्या विलसितांचा नसून सामान्यांच्या व्यवहाराचा आहे. नव्या ज्ञानविज्ञानांनी अहोरात्र प्रभावित होणारा हा सामान्यांचा व्यवहार विचारवंतांच्या विलसितांच्या लहरींसाठी कसा थांबू शकेल, एवढीच माझी चिंता नाही.

आणि मराठी सामान्य लोकांचा तरी यात काय दोष आहे ? गेली सातआठशे वर्षे हा मराठी माणूस जातिवंत विचारवंताची वाट पाहात आहे. त्याला फक्त एकदा मराठी भाषा आणि विचार घुसळून काढणारा रामदास भेटला. त्याच्या पुढेमागे सामसूमच ! मराठीतच आवर्जून लेखन करणारे

एवढे मोठे लोकमान्य टिळक; पण विसाव्या शतकात गीताभाष्य लिहिताना पारंपरिक तात्त्विक परिभाषेच्या पलीकडे तेही बिचाऱ्या मराठीला घेऊन जाऊ शकले नाहीत. अखेर मराठीत जातिवंत विचारवंतांची वाट पाहत राहणे, म्हणजे सॅम्युएल बेकेटच्या नाटकातील, गोदोची वाट पाहत बसण्यासारखेच आहे की काय ?

आणि तरीही प्रा. केळशीकरांचे आत्मसंतुष्ट मन मला दुखवायचे नाही, त्यांचा आत्मसंतोष आणि माझा असंतोष कदाचित उद्याच्या जातिवंत विचारवंताचा मार्ग थोडाफार स्वच्छ करून ठेवतील.

– रा. ग. जाधव

(३)

नवभारत आगस्ट १९७१ च्या अंकात श्री. श्रीराम माधव चिंगळे यांचा 'संन्याशाचा संसार, काही विचारणीय प्रश्न' हा लेख वाचला, लेख फार अभ्यासपूर्वक व निरभिमानतया लिहिलेला आहे. पण तो विठ्ठलपंतावर अन्याय करणारा आहे. पैठणच्या ब्राह्मणांनी फक्त शास्त्राधार पाहिला. त्या स्मृति होऊन किती हजार वर्षे होऊन गेली ह्याचा विचार केला नाही, सध्याचे आमचे 'कॉन्स्टिटयूशन' होऊन वीस वर्षाच्या कालातच त्यास २६ वे अमेंडमेंट आणावे लागले, पूर्वीच्याच शास्त्राधाराप्रमाणे विचार केल्यास १ कलियुगात संन्यास वर्ज. २ संन्यास घेण्याची पात्रता येण्यास तीन आश्रम पार पाडले पाहिजेत. पूर्ण वैराग्यप्राप्त झाले पाहिजे इ. अनेक अटी पूर्वीच्याच शास्त्रानी घातलेल्या होत्या.

विठ्ठलपंतास संन्यासदीक्षा देणाऱ्या चूक ! त्यानी या गोष्टीचा विचारच केला नाही. ही चूक जेव्हा त्यास आढळून आली त्या रामानंदानी ती सुधारली. व विठ्ठलपंतास पुनः गृहस्थाश्रम घेण्याची आज्ञा दिली. जो संन्यास अनधिकारी मुलास दिला गेला, ती चूक सुधारण्यास शास्त्राची मनाई असता कामा नये. ज्यास अधिकार नाही, त्याचा संन्यास खरा संन्यासच नाही. हे पूर्वीच्या शास्त्राप्रमाणेच ठरते. तसेच विठ्ठलपंतानी देहदंडाचे प्रायश्चित्त जलसमाधी घेऊन घेतले नंतर त्याच्या मुलांच्या उपनयनास परवानगी न देणे, हा अन्याय नव्हे का ? म्हणूनहि पैठणकर ब्राह्मणांनी अन्याय केला असेच म्हणावे लागते.

दुसरा विचार असा येतो की विठ्ठलपंतानी जलसमाधी जी घेतली ती आपल्या पत्नीसह. पत्नीस देहदंड का ? अर्थात मला वाटते देहदंडासाठी त्यानी जलसमाधी घेतली नसावी. आपल्या हातून महापातक झाले, व त्यामुळे आपल्या संततीचे जे ब्राह्मण्यत्व गेले व त्यामुळे सात पिढ्या नरकात पडल्या आणि विठ्ठलपंताच्या समजुतीने त्यांचे मन भावनाप्रधान व पूर्वीच्या शास्त्रावर मूर्खपणाची श्रद्धा होती म्हणून त्याना जो पश्चात्ताप झाला व जो उद्वेग वाटला, त्यामुळे त्यांनी आत्महत्त्या व तीही कुटुंबासह करून घेतली असेच म्हणावे लागेल.

– वा. दा. गाडगीळ

साभार पोच

१ महात्मा ऊर्फ मानभाव पंथ व चक्रधर
लेखक: ल. शि. चौधरी
प्रकाशक : डॉ. यशोदा चौधरी, नवी पेठ, जळगाव
किंमत ६ रुपये

२ अदेशी
लेखक : सुभाष भेंडे
मूल्य ५ रु.

३ नवऱ्याचे संगोपन
लेखक : द. पां. खांबेटे
मूल्य ८ रुपये ५० पैसे
प्रकाशक : हंस प्रकाशन,
४७४।१, सदाशिव पेठ, पुणे ३०





अनुक्रमणिका